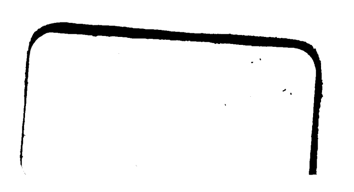




France

29. Nov. 1915.


SEC
EST
Olivart.
NUM. CBRAS 3136
VOL 6413

LES LOIS

DE LA

SOCIÉTÉ CHRÉTIENNE

II

PARIS. — TYPOGRAPHIE LAHURE
Rue de Fleurus, 9

LES LOIS

DE LA

SOCIÉTÉ CHRÉTIENNE

PAR

CHARLES PÉRIN
Professeur de droit public et d'économie politique à l'Université catholique
de Louvain
Correspondant de l'Institut de France

TOME SECOND

DEUXIÈME ÉDITION, REVUE ET CORRIGÉE



LIBRAIRIE JACQUES LECOFFRE
LECOFFRE FILS ET Cie, SUCCESSEURS
PARIS | LYON
90, RUE BONAPARTE | RUE BELLECOUR, 2
1876

LES LOIS

DE LA

SOCIÉTÉ CHRÉTIENNE

LIVRE IV

DES INSTITUTIONS POLITIQUES

CHAPITRE I[er]

DE L'OBJET DES INSTITUTIONS POLITIQUES

I

L'ORDRE ET LA LIBERTÉ.

Au milieu des luttes et des vicissitudes de la vie publique, l'humanité aspire à se reposer dans la paix et dans la liberté. Comme Dante, transporté aux royaumes éternels, y cherche la liberté qui lui est chère et que la terre ne lui a point offerte,

> Libertà va cercando, ch'è si cara,

les hommes, à travers les révolutions de ce monde, vont cherchant la liberté pour laquelle ils sont passionnés et qui, presque toujours par leur faute, échappe à leur poursuite.

Il est des moments où les hommes, épouvantés et rebutés par les excès de la liberté, arrivent à maudire cet objet de leur amour. Alors on les voit essayer de se faire un ordre dans lequel la liberté ne serait pas, ou ne serait que de nom, oubliant que l'ordre véritable n'est, et ne peut être autre chose, que le plein usage de la vraie et saine liberté.

La liberté est l'objet propre, et doit être le but final, de toute constitution politique ; c'est le centre vers lequel il faut que tout converge. Non cette liberté libérale, qui est la permission de tout faire, le mal d'abord et le bien ensuite, si notre faiblesse n'y répugne pas trop ; mais la liberté chrétienne, qui est le pouvoir de bien faire, et qui se résume en deux mots : la liberté du devoir.

Nous avons dit ailleurs à quelle organisation de servitude aboutit forcément la liberté libérale [1]. Toute domination fondée sur la seule souveraineté de la raison n'est et ne peut être que l'absolutisme. De cette fatalité logique, le rationalisme antique et le rationalisme moderne témoignent également.

Si toute loi et tout droit procèdent de la raison humaine, ainsi que l'affirme le libéralisme, il n'y a plus rien qui ne relève de l'État et ne soit à lui. Que l'État se constitue sous l'influence des idées aristocratiques, de

[1] Voy. le liv. I, ch. IV, n° 3.

façon que la raison et le droit y viennent d'en haut, ou qu'il se constitue sous l'influence des idées démocratiques, de sorte que la raison et le droit y viennent d'en bas, peu importe ; le principe étant donné, dans les deux cas l'effet sera le même : l'État et la société ne feront jamais qu'un, l'État n'étant que la raison de tous, dégagée de la confusion du nombre, et fixée dans une organisation de pouvoirs publics.

Le libéralisme, qui n'est que le naturalisme appliqué à la politique, reste au fond toujours le même, mais il varie dans ses formes. Il s'offre à nous sous deux faces, l'une aristocratique, l'autre démocratique. Chez les anciens c'est la forme aristocratique qui prédomine. Chez les modernes, l'école doctrinaire prétend aussi constituer une aristocratie de la raison, mais son autorité s'efface devant la puissance toujours grandissante du libéralisme démocratique [1].

[1] L'introduction que M. Barthélemy Saint-Hilaire a mise en tête de sa traduction de la *Politique* d'Aristote, nous offre un curieux exemple de la persistance, chez les politiques rationalistes, de l'idée du gouvernement par l'aristocratie de la raison. Mais, chez le philosophe moderne, l'idée a pris la couleur du temps où il écrivait, et le *nec plus ultra* de la puissance de l'esprit est pour lui la raison bourgeoise.

« Pour Platon, dit-il, il n'y a qu'un seul gouvernement, c'est celui des meilleurs, c est l'aristocratie ; car il n'y a de gouvernement véritable que celui où l'intelligence et la raison sont dépositaires et maîtresses de la puissance publique. Il n'est point un peuple libre qui n'ait tout fait pour que le mérite seul arrivât au pouvoir, comme le veut Platon ; et c'est un honneur pour le gouvernement représentatif de tâcher, par de savantes combinaisons, d'assurer, mieux encore que tout autre, cette possession de l'autorité aux citoyens les plus capables de l'exercer.

« Aristote plaçait la véritable force de l'État dans la classe moyenne.

Des deux côtés, c'est la vertu qu'on invoque, il y a la vertu aristocratique et la vertu démocratique.

Pour les rationalistes, la puissance de la vertu est en proportion du développement de la raison ; qui dit raison dit vertu.

En effet, lorsqu'on affirme, avec le naturalisme, que l'homme de lui-même est bon, et qu'il n'y a point en lui de corruption native, ne suit-il pas qu'aussitôt que la raison voit clairement le bien, il faut que la volonté s'y porte d'elle-même? Donc, là où sera la pleine raison, là sera aussi la pleine vertu. La souveraineté de la raison s'appellera souveraineté de la vertu. L'une et l'autre se réaliseront par la domination de l'idée, qui doit présider à tous les rapports de la vie sociale. De là ces expressions usitées chez tous les socialistes, qui sont les grands logiciens du naturalisme : l'organisation de l'idée, le règne de l'idée. Expressions étranges, au premier abord, mais qui rendent parfaitement les conceptions du naturalisme sur la société et sur la souveraineté.

Ces citoyens-là sont les meilleurs de tous parce qu'ils sont les plus sages. Que dirait le philosophe, s'il pouvait aujourd'hui contempler cette grande idée, réalisée dans un pays qui est peuplé quatre-vingts ou cent fois plus que ne le fut jamais l'Attique? Que dirait-il s'il voyait la société la plus équitable et la plus intelligente de toutes reposer sur cette large base? »

A propos de la théorie d'Aristote qui considère comme le tout dans la société l'homme en qui réside la suprême vertu, et qui attribue à cet homme la souveraineté par droit de raison, M. Barthélemy Saint-Hilaire nous dit : « Le génie prend toujours la place suprême dans la cité. L'humanité a été de l'avis d'Aristote ; elle a légitimé l'usurpation, toutes les fois que le génie a usurpé, parce que l'intérêt du génie se confond le plus souvent avec l'intérêt général. »

C'est sans doute pour cette raison que M. Thiers se croyait, de droit naturel, président à vie de la République française.

Platon et Aristote nous donnent la théorie de l'État aristocratique, tel que le concevait la sagesse païenne. Là tout procède des régions supérieures, où brillent les lumières de l'intelligence, et où la vertu, qui est toujours une force de raison, exerce tout son empire.

Le gouvernement royal, dans lequel Platon met son idéal, n'est qu'une organisation de la souveraineté de la raison représentée par ses interprètes naturels, les philosophes. Dans la république de Platon, le commandement appartiendra à ceux « qui sont vraiment riches, non en or, mais en sagesse et en vertu, les seules richesses des vrais heureux. » Pour former des hommes de ce caractère, « il faudra les faire passer des ténèbres à la lumière, comme on dit que quelques-uns ont passé des enfers au séjour des dieux. Il faudra imprimer à leur âme un mouvement qui, du jour ténébreux qui l'environne, l'élève jusqu'à la vraie lumière de l'être, par la route que nous appelons la véritable philosophie. » Les philosophes, au nom de la raison, réprimeront les passions, « car les passions sont comme autant de fils qui nous tirent chacun de son côté, et qui, par l'opposition de leurs mouvements, nous entraînent vers des actions opposées: ce qui fait la différence du vice et de la vertu. Le bon sens nous dit qu'il est de notre devoir de n'obéir qu'à l'un de ces fils, d'en suivre toujours la direction, et de résister fortement à tous les autres. Ce fil n'est autre que le fil d'or et sacré de la raison, appelé la loi commune de l'État[1]. »

[1] *La République*, liv. VII, St. 521, A. — *Les Lois*, liv. I, St. 644, C; 645, A.

Les hommes en qui réside cette vertu rationnelle possèdent une supériorité de droit sur tous ceux qui en sont privés, ou qui ne la possèdent qu'à un degré inférieur. Ces privilégiés de la raison sont le tout dans l'État qui, selon Aristote, a la vertu pour but suprême [1]. Ils sont en possession de l'idée et, par le droit de l'idée, ils sont les maîtres de la société tout entière, ou mieux, ils sont la société tout entière, et le reste n'existe que pour eux.

On sait jusqu'où Platon a poussé les conséquences sociales de sa doctrine. Dans la cité dont il trace les lois, il y a des ordres qui répondent aux divers degrés de vertu. Tout ce qui peut contrarier l'unité et l'harmonie de la cité, telles que la raison les conçoit, cède et disparaît. Le bien et le droit des particuliers ne sont rien en présence de l'ordre et de la perfection du tout. Nulle liberté individuelle ne tient devant cette raison d'État. Plus de famille, communauté des biens et des femmes, éducation des enfants par l'État qui en est le seul père et le seul maître, limitation de la population par la réglementation des mariages et des naissances : tel est l'ordre de cette société dont la sagesse humaine a conçu l'idéal. La république, où le disciple de Socrate prétend tout établir suivant la pure loi de la raison, n'élève pas les enfants impropres à servir la communauté ; elle expulse les pauvres, qui sont pour la cité une humiliation et une charge ; elle exile les poëtes, qui détournent le peuple des austérités de la philosophie, et elle les fait conduire à la frontière couronnés de fleurs. En toutes choses,

[1] Voy. les passages cités plus haut, au n° 4 du ch. IV du Ier liv.

les moindres actions des citoyens sont réglées par la loi et surveillées par les magistrats [1].

Aristote, avec plus de mesure et plus de sens des réalités, va à des conséquences qui ne répugnent pas moins à nos idées et à nos habitudes chrétiennes. Tout en respectant, en principe, la propriété et la famille, le Stagirite, quand il s'agit de l'éducation et de la population, n'a pas pour la liberté et la morale plus de ménagements que Platon. Il est même plus hardi que son maître, dans sa tentative de fonder le droit social sur le principe de la vertu aristocratique.

Aristote établit entre les hommes une hiérarchie, qui a pour fondement leur participation à l'idée souveraine, et à la vertu qui en est l'expression pratique. La vertu dans la société, « c'est le tout ». Si un homme possède la vertu souveraine, il est le tout, et la société tout entière lui doit obéissance. L'artisan ne peut avoir de part au droit politique dans une constitution parfaite, parce qu'il est incapable, à raison de ses occupations journalières, de développer suffisamment en lui cette vertu de raison qui est le titre à l'exercice de toute souveraineté. « Il faut du loisir pour acquérir la vertu. Elle n'a rien à

[1] Dans *les Lois*, où il a tempéré les conséquences rigoureuses de sa doctrine, Platon s'exprime de façon à ne laisser aucun doute sur son idée de subordonner absolument l'individu à l'État :

« Ce serait une erreur de penser qu'il suffit que les lois règlent les actions dans leur rapport avec l'ordre public, sans descendre, à moins de nécessité, jusque dans la famille ; qu'on doit laisser à chacun une liberté parfaite dans la manière de vivre journalière, et qu'il n'est pas besoin que tout soit soumis à des règlements, et de croire qu'en abandonnant ainsi les citoyens à eux-mêmes dans les actions privées, ils n'en seront pas pour cela moins exacts observateurs de l'ordre public. » Liv. VI, St. 779, E ; 780, A.

faire avec les occupations habituelles des artisans, des marchands, des mercenaires. » Lorsque des hommes se trouveront en dessous de la vertu commune nécessaire à tout citoyen, ils ne seront plus véritablement hommes, ils seront esclaves. « Il est esclave, par nature, celui qui peut se donner à un autre ; et ce qui précisément le donne à un autre, c'est de ne pouvoir aller qu'à ce point de comprendre la raison quand un autre la lui montre, mais de ne la posséder pas en lui-même. Les autres animaux ne peuvent pas même comprendre la raison, et ils obéissent aveuglément à leurs impressions. » Il est des hommes qui sont nés pour obéir comme les barbares. « Barbares et esclaves, c'est tout un. » Si ces hommes refusent de se soumettre, « on peut leur donner la chasse comme à des bêtes fauves [1]. »

A première vue, on pourrait croire que la doctrine du naturalisme égalitaire exclut toute conception d'absolutisme. En effet, si tous les hommes possèdent au même titre la souveraineté de la raison, est-il possible qu'ils ne restent pas tous également libres vis-à-vis de l'État, qui ne tire son droit que de leur droit individuel ?

Si l'on va au fond des choses, on voit que non-seulement il est possible que toute liberté s'efface devant la puissance de l'État démocratique, mais qu'il y a nécessité logique qu'il en soit ainsi.

Rousseau résume toutes les constitutions politiques enfantées par le naturalisme moderne, quand il dit : « Le souverain, c'est tout le monde. » Qui pourrait mettre

[1] *Politique*, traduction de M. Barthélemy Saint-Hilaire, IV, XIV, 10. — III, XI, 12. — III, III, 2, 3. — II, VI, 2. — IV, VIII, 2, 6. — VII, II, 7. — I, II, 13 ; III, 8.

une limite au pouvoir de tout le monde? Tout le monde n'a-t-il pas toujours plus de raison que personne? Qui pourrait s'élever contre la raison officielle en laquelle se concentrent, comme en un foyer commun, toutes les forces individuelles de la raison privée?

La raison individuelle est courte, vacillante. Ce n'est que dans l'État, qui est la plus haute des créations humaines, que la raison généralisée acquiert sa pleine puissance. C'est là que l'idée brille de tout son éclat et s'impose irrésistiblement ; c'est là que la justice, expression pratique de la raison, trouve sa réalisation complète et sa forme souveraine. Raison et liberté ne font qu'un. Comme la raison de l'État l'emporte sur la raison de chacun, il faut que la liberté de l'État l'emporte sur toutes les libertés particulières, et que son pouvoir soit absolu.

Sans doute, suivant les conceptions du naturalisme démocratique, l'individu qui possède la raison possède aussi la souveraineté. Mais il n'a jamais que sa raison à lui, tandis que l'État a la raison de tout le monde. L'État est donc, de par le droit de la raison, supérieur aux individus, et il a sur eux l'autorité absolue. Il sera maître de tout, autant que pourrait l'être cet homme que le rationalisme aristocratique considère comme le tout dans la société, à cause de la plénitude de la raison qui est en lui.

La vertu démocratique sera donc omnipotente tout comme la vertu aristocratique. Le procédé de la nature, quant à la manifestation de la vertu et à la constitution de la souveraineté par la force de la raison, peut être différent ; mais une fois que la vertu s'est clairement

montrée et que la souveraineté qui en dérive s'est fixée, les droits des deux côtés sont les mêmes.

C'était par le droit souverain de la vertu républicaine que régnaient Danton et Robespierre. Et ne voit-on pas toujours la démocratie abdiquer aux mains d'un homme, en qui elle reconnaît les vertus qu'elle honore, et à qui elle livre tout sans contrôle?

Il est vrai qu'il se trouve une école de démocratie, qui a la prétention de constituer logiquement l'État sur le seul principe de la souveraineté individuelle. Proudhon l'entend ainsi. Mais que devient alors l'organisation politique? D'après le grand sophiste révolutionnaire, la démocratie ne comporte aucune hiérarchie. L'organisation politique disparaît; il faut que tout marche par l'infaillibilité de la conscience et de la liberté individuelles. Le pouvoir, qui doit être « impersonnel, invisible et anonyme, » n'est plus même un nom; c'est à peine une ombre dans ce rêve malsain de la démocratie pure. Proudhon lui-même a donné à son invention politique son vrai nom, quand il l'a appelée *l'an-archie.*

Il y a donc, pour le naturalisme égalitaire, nécessité de choisir: ou bien la liberté asservie de la démocratie autoritaire, ou bien l'extravagante et impossible liberté de l'utopie radicale. Quand on vise à la réalité, si loin qu'on pousse l'idée de la souveraineté de la raison individuelle, on va forcément à l'absolutisme. N'est-ce pas Proudhon qui a dit, dans sa théorie de la Révolution: Pourquoi parler de démocratie au milieu d'un peuple dont l'éducation rationnelle n'est point achevée, et dans la conscience duquel la justice est en quelque manière encore à l'état latent? Qu'on parle de démopédie; il ne peut être au-

jourd'hui question d'autre chose. Telles sont les aspirations pratiques du grand théoricien de la souveraineté individuelle : lui aussi, au nom de la démocratie, il appelle César [1].

La doctrine du christianisme nous donne une tout autre idée de l'ordre politique, du rôle des pouvoirs qui le régissent, et des droits de la liberté. Ici point de ces abstractions de liberté, qui vont à des réalités de servitude. Le droit qu'a l'homme d'accomplir sa destinée, sous la conduite et avec la grâce de Dieu, mais par ses forces propres, est le fondement et la raison première des libertés justes, honnêtes, pratiques, que consacre le droit des sociétés chrétiennes.

Peu importe, du reste, que la constitution de la société soit aristocratique ou démocratique ; cette différence dans l'ordre extérieur des rapports sociaux ne changera rien aux principes. Pour les sociétés dont l'idée chrétienne inspire la politique, l'aristocratie et la démocratie ne sont point affaire de principe, comme pour les sociétés qui se dirigent par les idées du rationalisme. Ce sont des formes de vie sociale et politique, qui répondent aux divers degrés de développement des peuples, à l'état de leurs mœurs, à leur condition économique, et non des régimes que rendent obligatoires les droits absolus de la raison et les conditions essentielles de la liberté humaine. Les sociétés chrétiennes acceptent, suivant les temps et les circonstances, ou l'aristocratie ou la démocratie ; mais, avec l'une aussi bien qu'avec l'autre, elles

[1] « Démocratie, c'est démopédie. » *La Révolution sociale démontrée par le Coup d'État du 2 décembre*. Paris, Garnier, 1852, p. 60.

veillent à ce que les droits naturels de la liberté soient respectés.

Ces droits naturels se rattachent aux vérités premières de la doctrine chrétienne. Suivant cette doctrine, tout homme est appelé à s'élever à la possession de Dieu. En Dieu, la perfection sans tache, la justice accomplie, le bien souverain s'offrent à lui, et sollicitent à chaque moment sa volonté. L'homme parfaitement fidèle à l'esprit du christianisme ne vit, ne pense et n'agit en ce monde qu'en vue de ce bien suprême. Notre droit le plus nécessaire, le droit qui domine et résume tous nos autres droits, c'est qu'aucune puissance au monde ne vienne nous troubler, dans les efforts que nous faisons pour nous rapprocher de Dieu, et pour vivre de sa vie en obéissant à sa loi ; c'est, de plus, que toutes les puissances s'emploient à faire respecter notre liberté, lorsqu'elle tend à cette fin légitime.

Les pouvoirs publics sont institués pour le bien des hommes qui vivent sous leur autorité, et ce bien dépend de la liberté que nous avons de réaliser, par l'accomplissement du devoir, la destinée à laquelle Dieu nous appelle. Tel est l'enseignement du christianisme. C'est donc du principe du salut personnel que la liberté de l'individu et l'inviolabilité de ses droits essentiels tirent leur motif et leur force. Voilà pourquoi la liberté se trouve partout chez les peuples chrétiens ; elle tient à ce qu'il y a de fondamental dans leurs croyances, aux plus intimes et aux plus constantes préoccupations de leur vie. Pour la leur faire oublier, il faudrait effacer, de leur conscience et de leurs mœurs, le souvenir et le respect de leur baptême.

Tout l'ordre des institutions et des droits, dans la politique chrétienne, se trouve établi sur le principe simple et profond de la liberté du devoir.

Le pouvoir est armé pour protéger la liberté de bien faire, par laquelle la société vit, se meut et se perfectionne. Il a pour mission principale de conserver la société, en conservant l'ordre naturel de la liberté. Lorsqu'il protége la liberté des bons contre les incursions de la liberté des pervers, il contient et réprime la fausse liberté, la liberté de mal faire, c'est-à-dire de détruire l'ordre vrai, régulier et fécond de la société. S'il arrivait, ce qui a pu se voir trop souvent, que le pouvoir protégeât la liberté du mal et mît des entraves à la liberté du bien, le désordre serait à son comble. La société courrait alors le dernier des périls, puisque l'ordre serait troublé par ceux-là même qui ont charge de le maintenir.

Tout homme est sujet à faillir. Nul n'échappe à cette infirmité native, pas plus ceux qui disposent des destinées des empires que les plus humbles d'entre le peuple. D'ordinaire la tentation d'abuser de la puissance croît avec la puissance même. Il arrive trop souvent que les hommes à qui la force a été remise pour donner protection à la vérité et à la justice, se servent de cette force pour les opprimer. Que deviendrait la liberté du bien, qui est le tout de la société, sous l'arbitraire de ces pouvoirs prévaricateurs ? N'est-il pas indispensable que la société trouve, dans son organisation même, des moyens de résister à ces abus de l'autorité, ou mieux encore, des moyens de les prévenir ?

Il faut que les pouvoirs publics soient libres de faire le bien, mais il ne faudrait pas qu'ils fussent libres de

faire le mal. La société a besoin de garanties contre les désordres qui peuvent venir de ceux mêmes qui sont institués pour faire régner l'ordre. Par l'intervention des gouvernés dans le gouvernement, par l'action régulière des forces sociales dans la vie publique, la société contient les pouvoirs et les oblige à respecter la liberté de bien faire, qui est le droit naturel de ses membres.

Une société où, d'une façon ou d'une autre, cette liberté ne serait pas garantie, serait une société mal constituée. Elle serait exposée à voir ses libertés les plus nécessaires, ses intérêts les plus chers, compromis à chaque moment par les caprices de ses gouvernants.

Mais ne peut-il pas arriver qu'en voulant se garder des caprices du pouvoir, on lâche la bride à tous les caprices de la liberté? N'a-t-on pas vu fréqnemment, depuis 1789, qu'à force d'insister sur les droits de la liberté, on a réduit les droits de l'autorité au point de rendre son action inefficace et presque dérisoire?

Il y a en cet excès autant de danger pour la liberté que pour l'autorité. La vraie liberté n'est que dans les États, où les pouvoirs publics ont assez d'autorité pour contenir la liberté du mal et assurer, en réprimant la fausse liberté, la pleine liberté du bien.

Si l'on ôte toute initiative aux pouvoirs publics, si, à force de vouloir rendre leur action inoffensive, on finit par les rendre impuissants, il arrivera tout le contraire de ce que l'on attend. La société sera exposée à tous les maux de la servitude, par l'effet des précautions qu'elle aura prises pour y échapper; car il n'est point de pire servitude que celle à laquelle les peuples sont réduits par l'impunité de la liberté du mal.

S'il est indispensable de donner à la société des garanties contre les abus de l'autorité, il ne l'est pas moins de lui en donner contre les abus de la liberté. Il n'y a d'ordre véritable que là où le peuple a assez de droits pour arrêter les pouvoirs publics, toutes les fois qu'ils tenteraient de troubler la liberté du bien, et pas assez pour paralyser leur action, lorsqu'ils s'emploient à protéger et à encourager ce qui est juste, honnête et utile, à réprimer et à décourager ce qui ne l'est pas.

Mettre en un juste équilibre l'autorité et la liberté, ces deux forces essentielles de toute vie sociale ; donner à l'autorité tout ce qu'il lui faut de droits pour qu'elle soit respectée et obéie, à la société tout ce qu'il lui en faut pour qu'elle soit préservée de l'arbitraire gouvernemental ; déterminer ces droits respectifs de telle façon que l'harmonie règne entre les forces du pouvoir et les forces de la liberté : voilà le problème qui se pose en toute œuvre de constitution politique.

Quand un peuple est parvenu à réaliser cette harmonie, il s'élève à une félicité rare dans les choses humaines : il est assuré de l'ordre véritable, lequel consiste dans le mouvement régulier de la liberté sous la loi du bien. Gouvernants et gouvernés ont alors également la liberté de faire leur devoir. La vérité morale, que tous acceptent comme règle supérieure de conduite, délimite le terrain où se déploie la liberté des uns et des autres. En elle est le point fixe, le centre, autour duquel s'établit tout l'équilibre politique des pouvoirs, des droits et des libertés.

Nous voici parvenu à des hauteurs d'où l'on découvre l'ordonnance générale de la vie publique, et où la néces-

sité d'appuyer l'ordre politique sur l'ordre divin apparaît en toute évidence.

Il y a un ordre donné d'en haut, qui est l'ordre vrai et substantiel, hors duquel aucun droit ne trouve plus sa raison, et d'après lequel tous les droits se déterminent et se balancent. Les droits de ceux qui commandent, et les droits de ceux qui obéissent, n'ont d'autre but que de faire régner dans la vie humaine cet ordre général et supérieur. En cet ordre est la source de tous les biens de ce monde ; hors de cet ordre il n'y a que trouble et misère. L'Église, qui parle au nom de Dieu, nous en donne les principes, avec une certitude élevée au-dessus de toute contestation. Sur ces principes, que l'homme n'a point faits et qui lui sont divinement imposés, est fondée la conciliation nécessaire entre les droits de l'autorité et ceux de la liberté. Lorsque ces principes ne sont plus suivis, la règle et la mesure manquent dans la vie puplique autant qu'elles manquent dans la vie privée.

Nous venons de dire comment, par l'action des principes qui fixent les idées et qui règlent toute la vie dans les sociétés chrétiennes, une certaine pondération s'établit tout naturellement entre les droits de l'autorité et les droits de la liberté individuelle ; comment, sous l'empire de ces principes, la liberté de chacun est garantie, sans que l'ordre général et la paix sociale reçoivent aucune atteinte. Mais sommes-nous arrivés ainsi à résoudre complétement la question de l'ordre et de la liberté ? Est-ce là tout le problème politique ?

Régir la liberté des individus, les mettre à même d'atteindre leur fin personnelle par leurs forces propres, sans nuire en rien à autrui, est-ce toute la mission des

gouvernements? La société ne forme-t-elle pas un corps, et n'a-t-elle pas à poursuivre, comme être collectif, une fin distincte de la fin propre aux individus? N'a-t-elle pas des intérêts généraux et communs à tous, dont le pouvoir est l'organe naturel, et auxquels il a charge de pourvoir? N'appartient-il pas à l'État d'user de la force de tous pour le bien de tous, et n'a-t-il pas de ce chef le droit d'imposer aux individus certains sacrifices, de donner à leur liberté une certaine direction, sans laquelle la divergence des volontés individuelles rendrait impossible l'accomplissement des grandes œuvres d'intérêt social? Serait-il suivant l'ordre qu'il n'y eût dans la société que des devoirs et des intérêts individuels, et qu'il ne s'y rencontrât aucun devoir ni aucun intérêt collectifs?

Le radicalisme, lorsqu'il est poussé à ses dernières conséquences, ne voit dans la société que des forces individuelles, groupées par la puissance de l'intérêt propre. L'intérêt général n'est pour lui que l'addition de tous les intérêts particuliers. Ce qu'on appelle la vie sociale n'a plus alors de réalité, il n'y a plus que la vie individuelle.

La doctrine du christianisme, sur les rapports de l'humanité avec Dieu, et sur le gouvernement providentiel du monde, nous donne de la société une tout autre idée.

Dieu a constitué le genre humain suivant une loi de solidarité et d'unité, qui se manifeste sous la triple forme de la société domestique, de la société nationale, et de cette grande société dans laquelle entrent tous les peuples et qui s'étend sur le monde entier. L'humanité est appelée à glorifier Dieu en ce monde, aussi bien par ses différentes formes de vie collective que par la vie de cha-

que homme en particulier. Dieu se sert des nations, pour l'accomplissement de ses desseins, aussi bien qu'il se sert des individus. Lorsqu'il nous découvre, dans l'Écriture, les voies par lesquelles il mène l'humanité à ses fins, les nations nous apparaissent comme l'objet de ses prédilections ou de ses colères, et comme les instruments de ses miséricordes ou de ses justices.

Sans doute, les deux destinées assignées à l'humanité dans son existence temporelle, la destinée individuelle et la destinée collective, restent toujours distinctes ; mais elles restent toujours aussi étroitement liées et coordonnées. Les peuples ne peuvent être que ce que sont les individus qui en forment le corps, et les individus, à leur tour, subissent plus ou moins les influences de l'esprit qui anime la société, et portent toujours, à un certain degré, son empreinte.

Lorsque la société s'élève, par la pratique de plus en plus complète de la justice et de la charité, vers l'idéal de perfection auquel Dieu la convie incessamment, l'individu, qui vit dans cette atmosphère de vérité et de moralité, discerne mieux son devoir, et sent grandir en lui la passion généreuse qui le pousse à se rendre meilleur. C'est par les mérites de l'individu que la société se perfectionne et grandit, mais elle rend à l'individu, par les facilités d'amélioration morale qu'elle lui procure, ce qu'elle tient de lui. L'individu et la société montent ensemble, d'un même mouvement, vers l'ordre parfait, tel que le comporte la condition présente de l'humanité.

La société ayant, comme l'individu, sa destinée dans le plan divin, il s'ensuit qu'elle a, envers Dieu, des devoirs, et que pour les accomplir il faut que l'État, qui est la

société prise collectivement, possède une force à lui propre. Or, pour constituer et mettre en œuvre cette force, il est indispensable qu'il puisse limiter la liberté des individus, et faire, en une certaine mesure, prédominer son droit sur leur droit.

L'individu et l'État ont chacun leurs droits, qui se rencontrent sans se confondre. Le droit de l'individu n'exclut pas le droit de l'État, pas plus que le droit de l'État n'exclut le droit de l'individu. Ces deux droits concourent et concordent dans l'harmonie des destinées supérieures de l'humanité.

Mais qu'on n'oublie point que les sociétés, alors même qu'elles ont en vue l'accomplissement de leur destinée collective, doivent prendre leur principal point d'appui dans la libre activité des hommes qui les composent. Le corps social ne peut puiser, ailleurs que dans les forces individuelles de ses membres, la force collective qui lui est indispensable. L'énergie de cette force collective est en proportion de l'énergie des forces individuelles, et l'énergie de celles-ci en raison de leur liberté. La société, l'État, aura d'autant plus de puissance, que la liberté naturelle de ses membres sera plus efficace et plus respectée. Tout ce que la liberté individuelle est capable de faire d'elle-même, suivant l'ordre et pour le bien général, il faut qu'on le lui laisse.

En tous cas, lorsque l'État intervient et substitue sa force aux forces des citoyens, il est une limite qu'il ne doit jamais franchir. Jamais il ne peut, sous prétexte de procurer le bien général et d'étendre la puissance du corps social, restreindre en ceux qui lui sont soumis, la liberté du devoir. Le plus grand dommage que puisse

souffrir la société, c'est que l'État envahisse ce domaine propre et sacré de la liberté personnelle. S'imaginer qu'on puisse accroître la puissance sociale, en violant cette liberté essentielle, est la plus fatale erreur. La vraie force des peuples, la force morale, est toute dans la fidélité affectionnée au devoir. Pense-t-on qu'on puisse grandir la société, en tarissant à sa source la force d'où lui viennent tous les biens?

Dans les sociétés pénétrées de l'esprit chrétien, où chacun a, par la conviction de la haute destinée à laquelle Dieu l'appelle, le sentiment de sa valeur personnelle et une juste idée de son intérêt propre, il est peu à craindre que l'individu s'efface devant l'État, et qu'il renonce à la liberté du devoir, ainsi qu'à toutes les libertés particulières qui sont la conséquence et la garantie de cette liberté première et générale. Oter aux hommes la liberté du devoir, c'est leur ôter la vie de l'âme. Aussi, lorsque les libertés du peuple ont pour racine cette sainte et nécessaire liberté, il les défend comme il défendrait sa vie.

II

LES LIBERTÉS NÉCESSAIRES.

L'homme a, de droit naturel, la liberté de faire son devoir. Partout les pouvoirs publics sont tenus de lui reconnaître cette liberté, dans laquelle sont renfermées ou à laquelle se rapportent toutes les autres libertés. Lorsque cette liberté, mère et maîtresse, lui est sérieusement ga-

rantie, il a toutes les libertés ; si elle lui est refusée, il n'en a plus aucune.

Le devoir est la voie qui conduit l'homme à ses fins. Or, comme nous ne pouvons prétendre légitimement à d'autre liberté qu'à celle d'atteindre notre fin, c'est-à-dire de réaliser la perfection que comporte notre nature, nous n'avons, par droit naturel, point d'autre liberté que celle du devoir. Plus d'une fois nous sommes revenus sur cette vérité élémentaire ; on ne saurait trop la rappeler à des sociétés qui semblent l'avoir oubliée.

On s'est beaucoup préoccupé, depuis 1789, des libertés qu'on a appelées les droits de l'homme, et dans lesquelles on a vu des libertés nécessaires. Il n'y a de libertés vraiment nécessaires que celles qui font partie intégrante de la liberté du devoir. Celles-là sont d'une nécessité absolue. D'autres libertés peuvent être nécessaires encore pour donner aux hommes la pleine garantie de la liberté du devoir ; mais, pour celles-ci, il n'y a jamais qu'une nécessité secondaire et relative ; tel est le caractère des libertés purement politiques, et des droits qui y correspondent.

Le devoir régit toute la vie humaine. Lorsque nous faisons ce qu'il commande, nous nous élevons à la perfection de la vie morale, et en même temps, par voie de conséquence, nous réalisons, dans la vie matérielle, notre plus grand bien.

Ce qu'on appelle l'ordre matériel n'est qu'une dépendance de l'ordre moral. Pour remplir ici-bas sa destinée morale, l'homme est assujetti à l'emploi des biens matériels. C'est par l'énergie de volonté que lui donne l'obéissance au devoir qu'il crée les richesses ; c'est en raison

de sa fidélité aux commandements de la morale que les fruits de son travail sont répartis, de manière à être pour tous un moyen de grandir en vertu et en dignité. Lorsque l'homme agit, dans l'ordre matériel, avec des lumières suffisantes, suivant la droite ligne du devoir, ses efforts aboutissent toujours au plein développement de ses intérêts. L'ordre économique le plus avantageux sort, tout naturellement, de l'ordre moral le meilleur, comme l'effet résulte de la cause.

Assurer aux hommes la liberté du devoir, c'est donc leur assurer la liberté de se perfectionner à la fois dans l'ordre moral et dans l'ordre matériel. C'est leur ouvrir l'accès à tous les biens de la vie. Lorsque l'homme a les libertés nécessaires de l'ordre moral, il a aussi les libertés nécessaires de l'ordre matériel, car le devoir règne également sur l'un et sur l'autre.

Les libertés sociales, que nous avons définies au deuxième livre de cet écrit, sont, dans la mesure que nous avons indiquée, les libertés nécessaires en toute société. Si l'homme n'avait ni la liberté de la personne ni la liberté de la propriété, il ne serait plus un homme, mais seulement un instrument dans la main des pouvoirs publics; son esclavage serait complet.

A la rigueur, il y a liberté de la personne, lorsque l'homme reste maître d'accomplir, par l'usage de ses facultés, les fins supérieures auxquelles la Providence l'appelle. Notre activité extérieure peut être soumise à certaines conditions et à certaines restrictions, sans que nous perdions la faculté de disposer de nous-mêmes librement, en toutes les choses qui concernent le devoir. Le lien qui, dans l'ordre féodal, attachait le vassal ou le

tenancier à la terre, n'était pas, à proprement parler, un lien de servitude. Les engagements permanents du travailleur envers le maître ne sont pas non plus destructifs de la liberté, en ce qu'elle a d'essentiel. Le degré d'avancement de la société, les conditions extérieures de sa conservation et de son développement, ne comportent pas toujours, pour l'individu, la pleine et entière liberté de disposer à son gré de ses forces. L'état social ne comporte pas toujours non plus l'égalité, telle que nous l'entendons. La hiérarchie sociale peut être constituée de façon à modifier l'égalité, sans que la liberté soit atteinte dans ses droits nécessaires.

N'oublions pas toutefois que l'état le plus parfait de l'homme, par conséquent son état naturel, est celui où il est le maître d'appliquer ses facultés à quoi bon lui semble. Au point où les sociétés chrétiennes sont présentement arrivées, la liberté personnelle complète, avec la complète égalité, est leur condition normale et définitive. Cet état constitue un progrès, par rapport aux régimes où la liberté de l'homme était enfermée dans des liens plus ou moins étroits. Tout le monde sait avec quelle persévérance l'Église, poussée par le zèle de la charité, a travaillé à briser tous ces liens, et à mettre l'individu en pleine possession de lui-même, sous la règle de l'égalité du droit.

Pour que la liberté personnelle ait toutes ses garanties, il faut que chaque homme soit maître de fonder une famille, et de la gouverner conformément à la loi de sa conscience ; maître de faire, dans son domicile, au foyer autour duquel la famille est groupée, tout ce qu'il croit bon pour lui-même et pour les siens ; maître chez lui,

sans avoir à subir l'inquisition des agents du pouvoir, aussi longtemps qu'il ne transgresse ni la loi de la société domestique ni la loi de la société publique.

Il faut encore que l'homme soit maître d'unir, par l'association, ses forces aux forces des autres hommes, et de poursuivre, par cette puissance de la fraternelle assistance à laquelle aucun obstacle ne résiste, tous les buts légitimes offerts à son activité.

Il faut donc que les hommes aient la liberté de s'unir pour travailler à l'accomplissement de leurs destinées supérieures; d'établir entre eux, dans l'ordre spirituel, la communauté d'action, même la communauté de vie, sous la direction de l'autorité instituée de Dieu pour gouverner leurs consciences. Comme la liberté de sauver son âme est pour tout homme la première des libertés, cette forme de la liberté de s'associer doit être garantie avec un soin particulier. Partout où il y a vie spirituelle il y a nécessairement association. D'ailleurs, aucun genre d'association n'aide plus au progrès de la vie, même temporelle, que l'association fondée en vue des œuvres du salut. L'histoire des ordres religieux est l'histoire même des progrès de la justice, de la charité et du bien de tous, dans les sociétés chrétiennes.

Quant à l'ordre temporel, il faut que les hommes puissent mettre leurs forces en commun, en vue de leur perfectionnement moral, intellectuel et matériel. Interdire en ces matières l'association, hors des cas où elle se rendrait coupable de quelque violation des lois naturelles de la société, ce serait, contre tout droit, amoindrir les facultés que Dieu a départies à l'homme et, en quelque sorte, lui retrancher une part de sa vie. Je dirai

ailleurs le rôle considérable que l'association remplit dans la vie politique, et les garanties de liberté que la société en peut tirer.

Il faut enfin que tout homme soit maître d'imprimer à autrui, et de recevoir à son tour l'impulsion de la pensée; de vivre avec ses semblables, par la propagation des idées, dans cette communion de vérité qui fait l'unité et la cohésion de l'ordre social ; de dire tout ce qu'il croit bon et utile de dire, pourvu que sa parole n'offense ni Dieu, ni ceux qui tiennent en ce monde sa place, ni la vérité dont Dieu a fait le fondement de toute vie humaine, ni les pouvoirs publics, qui sont les ministres de Dieu pour le bien, ni aucun homme, si humble qu'il soit, dont la justice et la charité commandent de respecter les droits.

Lorsque la liberté de répandre les idées et d'émettre les opinions ne franchit pas ces limites de sagesse et de justice, elle est utile pour la vie publique comme pour la vie privée, aussi bonne dans l'ordre politique que dans l'ordre social. Dans la vie privée, elle imprime partout le mouvement et éveille de puissantes initiatives. Dans la vie publique, elle porte l'examen sur les intérêts que les pouvoirs ont pour mission de protéger et de développer ; elle leur rappelle l'obligation où ils sont de ne rien faire que pour le bien public; elle fournit, par le contrôle de l'opinion, des garanties efficaces contre les abus dont les dépositaires de l'autorité peuvent se rendre coupables.

Quant à la conscience, l'homme, de fait, est toujours libre, lorsqu'il ne se répand point au dehors, et que tout se passe au fond de son âme entre Dieu et lui. Mais nulle part, et en aucun temps, on n'a cru que l'homme rendît

à Dieu tout ce qu'il lui doit, par un culte intérieur et muet. L'homme adore avec tout lui-même. Sa conscience ne serait pas libre, s'il ne lui était permis de payer publiquement à Dieu la dette de la créature envers son Créateur.

La liberté de conscience est un droit absolu, et elle ne comporte aucune restriction du côté des pouvoirs civils, pour ceux dont la conscience obéit à la vérité absolue, c'est-à-dire à l'Église catholique, qui définit la vérité et l'impose d'autorité. Pour les hommes dont la conscience est en révolte contre la vérité, on ne pourrait leur reconnaître le droit absolu de propager, par l'exercice de leur culte, les erreurs qui les ont séduits, qu'en niant la différence radicale qui sépare l'erreur de la vérité, et les conséquences de ruine ou de salut qu'elles produisent dans la société. On peut être contraint, à raison de l'infirmité humaine, en certains états de société où la force morale a baissé, de concéder à l'erreur une liberté qu'en droit strict on ne doit qu'à la vérité. Le pouvoir suprême, que Dieu a institué pour définir les devoirs, est seul juge de cette nécessité, et peut seul, par sa permission, rendre légitime la tolérance à laquelle consentent les pouvoirs civils. En pareil cas, il y aura, pour les hommes que l'erreur a égarés, un certain droit de manifester leurs convictions et de pratiquer leur culte, mais ce ne sera jamais qu'un droit relatif et subordonné aux circonstances. On ne pourrait le revendiquer comme une liberté naturelle, sans outrager le droit souverain de la vérité, qui est le droit même de Dieu sur la vie humaine.

On ne saurait parler de la liberté de conscience et des

droits de la vérité sans parler de la liberté d'enseignement.

L'homme a le droit d'être enseigné et il a, dans certaines circonstances, le devoir d'enseigner. L'homme et la société vivent de la vérité. Ceux qui ne la possèdent pas ont le droit de demander qu'elle leur soit communiquée, ceux qui la possèdent ont le devoir de la propager. La puissance qui a reçu d'en haut le dépôt de la vérité est appelée, d'institution divine, à enseigner les peuples. Tous ont le droit d'être librement enseignés par elle, et personne au monde n'a le droit de lui interdire l'exercice de sa mission enseignante, car à qui pourrait-on reconnaître le droit de faire taire la vérité ? De plus, en vertu du droit souverain de la vérité sur la vie humaine, l'Église possède un suprême contrôle sur tout fait d'enseignement. En tout enseignement, directement ou indirectemeut, explicitement ou implicitement, c'est toujours la vérité qui est en jeu ; pour ruiner son empire sur les âmes, il n'est pas nécessaire de la nier ou de l'obscurcir, souvent il suffit de la passer sous silence[1].

[1] Un savant religieux, qui a, dans ces derniers temps, énergiquement concouru aux revendications des catholiques en matière de liberté d'enseignement, a très-bien caractérisé les droits de l'Église :

« Le régime parfait de l'instruction publique, le régime qui répondrait à l'état normal de la société, ce serait que l'Église possédât seule, en fait comme en droit, la direction de tout l'enseignement et à tous ses degrés; ce serait que la surveillance universelle des écoles primaires, secondaires ou supérieures, fût confiée à l'Église, de façon que le dogme et la morale n'eussent rien à souffrir nulle part, ni dans l'enseignement de la religion, ni dans l'enseignement des sciences profanes. Il faut bien qu'on le sache, l'Église ne consentira jamais à renier ou à dissimuler son droit souverain de diriger l'éducation entière de ses enfants, de tous ceux qui lui appartiennent par le bap-

Nous ne serions point libres si nous ne pouvions user librement des biens matériels. Pour être à même de réaliser ses fins, il faut que l'homme, individu ou association, ait la liberté de la propriété, c'est-à-dire qu'il faut que les lois lui garantissent efficacement le droit de propriété privée. Faute de cette liberté, il lui serait souvent impossible de remplir son devoir dans toute son étendue. La liberté est action. Lorsque l'homme agit, les choses du monde physique sont le moyen de son action, ou bien elles sont l'objet sur lequel son action s'exerce. Priver l'homme de toute propriété, ce serait le priver de sa vie. Le réduire à une propriété précaire et flottante, ce serait ôter à sa vie toute fixité, et lui enlever la plus grande partie de sa puissance.

La liberté de la propriété est donc une liberté nécessaire. Partout où ne règne pas le despotisme, les lois entourent la propriété privée des précautions les plus étroites, et la garantissent avec une jalouse défiance. Le droit des citoyens ne doit ici céder que sous la nécessité publique. Il pourrait y avoir danger à le faire plier devant la simple utilité. Le socialisme prend aisément la forme de l'utilité générale. Les pouvoirs publics, dominés par les idées du césarisme, sont enclins à donner à l'utilité générale une extension qui conduirait vite, soit par l'expropriation, soit par l'impôt, à l'absorption de la propriété des individus dans le domaine général de l'État, ou à une réglementation des droits du propriétaire, qui para-

tème : *Ecclesia a Deo populorum mater et magistra constituta.* » (*Conc. Vat.*, proœm.) — Le P. Marquigny, *Études religieuses*, livraison du mois de mars 1874, article sur *la Liberté de l'enseignement supérieur.*

lyserait son action et frapperait de stérilité le travail social.

Dans les sociétés auxquelles le christianisme a inculqué l'esprit de liberté, on a toujours pris de rigoureuses précautions pour mettre les pouvoirs publics dans l'impossibilité d'abuser, contre la propriété, du droit de lever l'impôt. Chez les peuples qui ont échappé aux influences du césarisme païen, il est de règle que l'impôt doit être consenti par les contribuables. Philippe de Commines énonce cette règle du droit chrétien lorsque, parlant d'un scrupule qu'eut un sultan, au sujet d'un impôt dont il avait frappé le peuple, il dit, en manière de réflexion: « Or, regardez ce que doit faire un prince chrestien, qui n'a autorité fondée en raison de rien imposer, sans le congé et permission de son peuple[1]. » Alors qu'approchent les temps où Louis XIV, restaurant les abus de l'absolutisme païen, épuisera la France d'hommes et d'argent, Sully rappelle encore les grands principes du droit public chrétien: « Philippe le Bel de Valois vit plusieurs mutinations dans les principales villes, n'ayant pas bien retenu le précepte donné par saint Louis à son fils, qui estoit de ne lever jamais rien sur ses sujets que de leur gré et consentement; et, suivant cet enseignement, se sont trouvez des roys si religieux qu'ils ont pris bulle d'absolution pour avoir jetté imposition sur leurs sujets[2]. » On sait qu'en Angleterre, c'est en usant de son droit par rapport aux impôts, que le parlement a conquis, une à une, les garanties qui constituent les libertés publiques.

[1] *Mémoires*, liv. VI, ch. XIII.
[2] *Lettre au roi*, ch, CLXXXV.

En ceci encore se montre le lien étroit qui rattache les libertés politiques aux libertés sociales. Les libertés sociales aident à étendre et à affermir les libertés politiques dont elles tirent leur garantie.

On pourrait croire que tout est fait, quant aux libertés nécessaires, lorsqu'on a mis à l'abri de l'arbitraire du pouvoir la liberté de la personne, la liberté de la conscience et la liberté de la propriété. Dans un pays où les lois tracent rigoureusemement les limites du pouvoir de l'État par rapport à ces trois libertés, il semble qu'aucune liberté ne peut manquer. Mais le libéralisme a des ressources d'interprétation, à l'aide desquelles il tire de la liberté même des règles de servitude. Il vous prouvera, si vous voulez l'écouter, que lorsqu'on use des libertés nécessaires pour remplir les devoirs de la charité, il n'y a plus dans la société aucune liberté véritable.

Suivant la doctrine libérale, la charité asservit par le bienfait tandis que la justice affranchit. Dans le domaine de la justice, tous traitent d'égal à égal, et chacun ne compte que sur soi-même, ce qui est pour le libéralisme la vraie liberté, parce que c'est la complète indépendance. La Révolution n'admet pas qu'il puisse y avoir liberté, là où ne règne pas l'orgueilleuse égalité du radicalisme.

Nous savons, par le spectacle que nous donnent les sociétés livrées à l'industrialisme, que de la stricte justice, sans la charité, peut naître le plus dur asservissement. La force d'en haut ou la force d'en bas, quand elles s'exercent sous la pression des cupidités utilitaires, même sans franchir l'ordre des libertés légales, deviennent aisément oppressives. Quelquefois ce sera l'exploitation du

pauvre par le riche, de l'ouvrier par le maître, à laquelle la Révolution ne trouvera de remède que dans les extrêmes applications de sa justice égalitaire et dans les brutalités du communisme. D'autres fois ce seront, du côté des petits et des pauvres, des menées de résistance légale, qui se diront pacifiques, et qui seront en réalité violentes par le trouble qu'elles jetteront dans l'ordre du travail social, et auxquelles on répondra d'en haut par des représailles inexorables.

On aura beau donner aux peuples les libertés légales les mieux étudiées, là où ne sera point la charité, on aura, de façon ou d'autre, la guerre sociale. La liberté de la charité, en toutes ses applications, est une liberté essentielle. La charité est l'arome qui conserve à toutes les libertés leur vertu, et qui les préserve de la corruption.

Il faut qu'il y ait dans les esprits une étrange perversion, pour que les libertés générales, telles que nous les avons décrites, ne suffisent point à garantir la liberté de l'abnégation et du sacrifice. Quand on est libre de sa personne, on doit être maître de se donner corps et âme aux faibles et aux petits qui réclament assistance. Quand on a la libre disposition de son bien, on doit être maître de le répandre sur ceux qui n'ont pas, de leur droit propre, leur part dans les richesses de ce monde. Enfin serait-on libre de sa conscience, si l'on ne pouvait pratiquer, dans toute son étendue, et sous toutes les formes que demandent les circonstances, l'un des devoirs les plus impérieux que Dieu ait imposés à l'homme, le devoir de la charité? Si la politique libérale était une politique de liberté, son premier soin devrait être de garantir la charité de toute entrave légale. Comme elle n'est, en réalité, qu'une po-

litique d'asservissement, elle ne travaille qu'à créer des obstacles aux dévouements qu'engendre l'esprit de sacrifice du christianisme. Aussi, quand on veut défendre efficacement la liberté chrétienne contre les entreprises de la liberté libérale, il faut mettre expressément, au rang des libertés nécessaires, la liberté de la charité.

Telles sont, dans l'ordre social, les libertés nécessaires. L'ordre politique a aussi les siennes ; mais celles-ci ne sont point de nécessité première, elles sont seulement de nécessité secondaire. Il faut que la société ait le moyen de se défendre contre les empiétements trop fréquents du pouvoir sur ses libertés légitimes. Pour cela il faut qu'elle puisse, par l'exercice des droits politiques, contenir son gouvernement, de façon à l'obliger à respecter tous ses droits essentiels.

C'est à la société, par la nature des choses, que les droits politiques appartiennent, et non aux individus. Ce n'est qu'au nom de la société, au nom de son droit et de son intérêt, qu'ils peuvent être sagement et utilement exercés.

Si vous attribuez le droit politique à l'individu, vous en faites, pour chaque être humain, une liberté naturelle que personne au monde n'a le droit de lui ravir. Tout homme alors, par rapport à la politique et au gouvernement, vaut un autre homme. Il n'y a plus d'autre souverain que le nombre, et d'autre maître que la force.

Ce n'est pas ainsi que doivent être entendues les saines libertés de la vie politique. Elles ont pour but de conserver la société, ainsi que les individus qui la composent, avec leurs droits naturels et nécessaires. C'est à la société qu'il appartient de les exercer, par l'organe des

individus qu'elle reconnaît aptes à intervenir dans les affaires publiques avec profit pour tous. Les citoyens, à qui sont attribués les droits politiques, ne peuvent point les revendiquer en vertu d'un droit naturel et personnel, mais seulement en vertu du droit social.

Le droit politique vient, non pas de l'autonomie individuelle de ceux qui l'exercent, comme le prétend la démocratie, mais d'abord du droit qu'ont les membres de la société d'être gouvernés selon la justice, et ensuite de la nécessité où sont les sociétés, vu l'infirmité humaine, de chercher à garantir leurs libertés par le contrôle des gouvernés. L'intérêt général de la société, la place que chacun y occupe par la fidélité au devoir, par l'étendue des lumières, par l'importance des intérêts, telle est la mesure du droit politique.

Tous ceux dont le concours peut aider à assurer le respect des libertés qui se résument dans la liberté du devoir sont naturellement désignés pour l'exercice des droits politiques. Si tous, parmi le peuple, possédaient les qualités de moralité et d'intelligence qui sont en ceci les conditions fondamentales, tous devraient être appelés au suffrage. Une société où tous pourraient, à l'avantage de tous, intervenir directement, par les droits politiques, dans les affaires du gouvernement, serait la plus avancée et la plus parfaite des sociétés, puisqu'aucun de ses membres ne voudrait autre chose que le bien public, et que tous auraient la capacité nécessaire pour discerner ce qu'il réclame. Pareille fortune, jusqu'aujourd'hui, n'est échue à aucune société. Si grande que soit la puissance de perfectionnement moral et intellectuel que donne au peuple le christianisme, on ne prévoit pas qu'elle mette jamais

l'homme dans une telle condition. Selon toute apparence, les droits politiques ne seront jamais accordés directement et indistinctement à tous. Le suffrage universel, tel que la Révolution l'entend, n'est point compatible avec la faiblesse intellectuelle et morale de l'humanité. Quand même tous auraient leur part dans l'exercice du droit politique, cette part ne serait point pour chacun absolument la même. Il y aura toujours, dans l'étendue du droit, certains degrés qui correspondront au degré d'intérêt et de capacité de ceux à qui on l'accordera.

Il n'y a donc point, dans l'ordre politique, de ces droits que tous possèdent de nature, et sans lesquels l'homme pourrait se considérer comme privé du nécessaire de la vie sociale. Les droits et les libertés politiques ne sont nécessaires que dans la mesure où la société en a besoin, pour défendre les droits supérieurs et les libertés essentielles, que tous tiennent de Dieu même, et qui correspondent aux devoirs imposés par Dieu à tous les hommes. Ne nous lassons pas de le redire, en nos temps où l'on ne voit partout que des droits : le devoir est la raison dernière et la règle suprême de toute liberté, pour la vie publique comme pour la vie privée.

III

LES LOIS FONDAMENTALES.

La liberté pourrait être souvent compromise, si tous ne savaient pas au juste quels sont leurs droits, et quelles résistances il leur est permis d'opposer à l'arbitraire des

pouvoirs publics. Pour que la société ait là-dessus toute certitude, il lui faut des lois fondamentales, c'est-à-dire des lois auxquelles les citoyens et les pouvoirs publics se soumettent, comme à la règle supérieure, générale, constante, de la vie civile et politique.

Notre siècle, épris des maximes absolues du rationalisme, a cru que, pour s'assurer la fixité des institutions et des lois, il suffisait d'écrire des constitutions où tous les droits, du côté du pouvoir et du côté des gouvernés, fussent rationnellement déduits et minutieusement formulés. Cette confiance aveugle dans les constitutions écrites date de 89. Elle est un des articles du symbole politique sur lequel on a prétendu édifier un monde nouveau. Cet engouement pour les libertés *à priori* est tenace ; il a résisté à un siècle de déceptions.

Si le monde moderne n'était, à force de raison, devenu si peu raisonnable, il serait depuis longtemps convaincu de l'inébranlable vérité de ce vieil adage : que les lois sans les mœurs demeurent vaines. A mesure que les sociétés avancent dans la vie politique, et que leur ordre social se complique en proportion de l'étendue de leur puissance, elles écrivent davantage leurs lois. C'est une transformation naturelle du système légal, et il n'est pas étonnant que les lois constitutionnelles la subissent comme toutes les autres lois. Mais il ne suffit pas d'écrire les lois pour les faire respecter et les faire durer. Les lois écrites dans les mœurs avant de l'être dans les actes publics, et les mœurs formées sous l'autorité de la seule loi vraie et juste qu'il y ait au monde, de la loi de Dieu, voilà l'unique garantie solide qu'une société puisse avoir pour ses libertés.

C'est en ce sens que le comte de Maistre disait :

« Plus on examinera le jeu de l'action humaine dans la formation des constitutions politiques, et plus on se convaincra qu'elle n'y entre que d'une manière infiniment subordonnée, ou comme simple instrument ; et je ne crois pas qu'il reste le moindre doute sur l'incontestable vérité des propositions suivantes :

« 1° Que les racines des constitutions politiques existent avant toute loi écrite ;

« 2° Qu'une loi constitutionnelle n'est, et ne peut être, que le développement ou la sanction d'un droit préexistant et non écrit ;

« 3° Que ce qu'il y a de plus essentiel, de plus intrinsèquement constitutionnel, et de véritablement fondamental, n'est jamais écrit, et même ne saurait l'être, sans exposer l'État ;

« 4° Que la faiblesse et la fragilité d'une constitution sont en raison directe de la multiplicité des articles constitutionnels écrits.

« Qu'on vienne nous parler de constitutions écrites et de lois constitutionnelles faites *à priori :* on ne conçoit pas comment un homme sensé peut rêver la possibilité d'une pareille chimère. Si l'on s'avisait de faire une loi en Angleterre pour donner une existence constitutionnelle au conseil privé, et pour régler ensuite et circonscrire rigoureusement ses priviléges et ses attributions, avec les précautions nécessaires pour limiter son influence et l'empêcher d'en abuser, on renverserait l'État.

« La véritable constitution anglaise est cet esprit public, admirable, unique, infaillible, au-dessus de tout

éloge, qui mène tout, qui conserve tout, qui sauve tout : ce qui est écrit n'est rien[1]. »

Lord John Russell, l'homme d'État whig qui a passé sa vie à réclamer la réforme parlementaire, parle absolument comme le comte de Maistre : « Il se peut que notre liberté soit comme un type de monnaie effacé et altéré ; mais cette monnaie vaut mieux encore que toutes les garanties de papier qu'on pourrait nous offrir. Nous parlons, nous écrivons, nous pensons, nous agissons, sans avoir à redouter la Bastille ni l'inquisition. La liberté nous couvre et s'adapte à nous comme nos habits. Ce qui nous reste de l'esprit des anciens temps, avec nos institutions en décadence, est plus solide et nous plaît mieux qu'une constitution nouvelle, si admirable qu'elle soit, qui demanderait de nouvelles maximes de conduite, et une autre manière de sentir, en fait de droit et de justice[2]. »

[1] *Essai sur le principe générateur des constitutions politiques*, n°s 7 et 9.

[2] *An essay on the history of the english government and constitution.* — New edit., London, 1865, ch. XXXI.

L'un des interprètes les plus récents du droit public anglais, et l'un des plus estimés même en Angleterre, bien qu'il ne soit pas Anglais, nous donne une idée très-nette de ce droit. Il n'est pas sans utilité de l'opposer aux prétentions de la politique de pure raison, qui prévaut parmi nous depuis le serment du Jeu de paume.

« La constitution anglaise n'est pas la conquête d'une révolution populaire, non plus que le cadeau d'un prince libéral. On ne saurait la ramener à une charte unique, libellée par titres et paragraphes, ni la rapporter à un contrat nettement formulé entre le prince et son peuple. Elle est très-éloignée du caractère d'une constitution, dans l'acception ordinaire, d'une loi fondamentale sous la forme d'une charte munie d'un sceau. Ce n'est pas non plus un recueil de chartes et de statuts particuliers ; car les actes constitutifs du gou-

La révolution de 1688, dans laquelle des publicistes du continent ont cru apercevoir quelques similitudes avec l'incident révolutionnaire de 1830, a ébranlé l'État par le coup porté à l'hérédité royale, mais elle n'a pas troublé la continuité du droit en général. L'usurpateur s'est mis à la place du roi légitime dans l'ordre du royaume; mais cet ordre n'a subi aucune modification essentielle. Le bill des droits ne ressemble en rien aux constitutions modernes, pas plus que le régime anglais ne ressemble à ces régimes éphémères, qui sont comme les degrés de la décadence où la Révolution précipite les peuples séduits par les enchantements du progrès.

« En comparant, dit Hallam, le bill des droits avec ce que les statuts établissaient comme loi, ou ce qui était généralement estimé tel, sur l'autorité de nos meilleurs écrivains, on ne peut dire qu'il ôtât rien au pouvoir légal

vernement et de la législation du pays, depuis la grande charte jusqu'à l'acte de 1858, sur l'administration locale, n'embrassent qu'une petite partie du droit public de l'Angleterre. Le droit public lui-même n'est qu'une partie du droit coutumier admis en Angleterre, déterminé par la pratique seule, par conséquent, une part de la *common law*.

« La constitution d'Angleterre est née des circonstances et a grandi par le temps. Elle est le produit des impulsions diverses de la politique aux divers âges. Les luttes, les succès, les intérêts, les convenances des différents ordres et des différents groupes qui composent la communauté, l'ont insensiblement fixée.

« La constitution actuelle de notre pays, dit Macaulay, est à la constitution sous laquelle il prospérait il y a cinq cents ans, ce que l'arbre est à la bouture, l'homme fait au jeune garçon. Jamais il n'y eut, dans notre histoire, un moment où le corps principal de nos institutions n'existât pas déjà depuis un temps immémorial. » — *The english constitution*, by Ed. Fischel; translated by Richard Jenery Shee, London, 1863, p. 3 à 5.

de la couronne, ou qu'il étendît la limite des priviléges populaires et parlementaires [1]. »

Tandis que, sur le continent, les faiseurs de constitutions attribuent à leur œuvre l'immutabilité de la raison au nom de laquelle ils parlent, ou que du moins ils l'entourent de toutes les précautions légales qui doivent la faire durer autant qu'eux-mêmes, en Angleterre, on laisse

[1] *Histoire constitutionnelle d'Angleterre*, trad. française, t. IV, p. 262.

Un publiciste, qu'on ne suspectera pas de complaisance pour l'ancien régime, dit avec grande justesse : « La constitution de l'Angleterre est la loi non écrite d'un peuple qui chérit la tradition, et qui, alors même qu'il poursuit une réforme, se tourne avec confiance vers le passé, et demande des leçons à l'histoire plutôt qu'à la philosophie : elle résume toute la vie de la nation. » M. Laboulaye, *Histoire des États-Unis*, t. I, p. 32, in-12.

M. Creasy, un des derniers commentateurs du droit politique de l'Angleterre, caractérise en ces termes la constitution de son pays :

« On reconnaît et l'on admire, dans l'histoire des lois et des institutions de l'Angleterre, certains principes dominants qui persistent depuis les premières périodes de notre nationalité jusqu'au temps présent. Ces principes s'étendent et s'adaptent d'eux-mêmes au progrès de la société et de la civilisation, s'élargissant et se diversifiant dans leur développement, mais toujours les mêmes quant à la substance et à l'esprit. » — *The rise and progress of the english constitution*, London, 1856 ; ch. I.

Un des oracles du libéralisme, Benjamin Constant, a dit : « Les constitutions se font rarement par la volonté des hommes : le temps les fait ; elles s'introduisent graduellement et d'une manière insensible. Cependant il y a des circonstances, et celle où nous nous trouvons est de ce nombre, qui rendent indispensable de faire une constitution ; mais alors ne faites que ce qui est indispensable : laissez de l'espace au temps et à l'expérience, pour que ces deux puissances réformatrices dirigent nos pouvoirs déjà constitués, dans l'amélioration de ce qui est fait. » — *Cours de politique constitutionnelle*, Réflexions sur les constitutions, ch. IX, t. I, p. 271, édition de 1872.

au parlement la liberté de défaire et de refaire en un jour, s'il lui plaît, toutes les lois constitutives de l'État. Le parlement peut tout ce qui n'est pas naturellement impossible. « Le pouvoir absolu de la législature, dit Hallam, est, à la rigueur, aussi arbitraire en Angleterre qu'en Perse [1]. »

Voilà donc que le pays, où l'on a voulu trouver le type de tous nos gouvernements constitutionnels, n'a pas de constitution. Mais en Angleterre il y a des mœurs politiques, il y a le respect des ancêtres, il y a l'amour de la tradition, le sentiment fortement accusé de l'unité et de la continuité de la vie du peuple à travers les événements divers de son histoire. L'attachement aux règles de la vie politique et civile y est profond, parce que ces règles sont l'œuvre de la nation elle-même; elles ne sont autre chose que la coutume consacrée par l'assentiment et la pratique de tous. Voilà la constitution de l'Angleterre, voilà ses lois, lois vraiment fondamentales, parce qu'elles ont pour fondement la conscience même du peuple anglais et ses habitudes les plus enracinées.

Les Anglais sont justement fiers de cette unité traditionnelle de leurs institutions, qui leur donne, sur la plupart des peuples du continent, une si grande supériorité politique. Cette fierté perce dans les paroles d'un des derniers historiens du droit public du Royaume-Uni : « On ne peut pas dire de l'Angleterre ce qu'on dit de diverses autres nations, qu'elle s'est donné une constitution. Jamais l'Angleterre ne s'est fait une constitution. On ne voit pas le moment où les Anglais ont rédigé leur

[1] *Histoire constitutionnelle*, t, IV, p. 317.

système politique, dans la forme d'un acte spécial, soit en s'inspirant des abstractions d'une théorie politique, soit en copiant le système politique admis, dans le passé ou dans le présent, par quelque autre nation. Sans doute, on rencontre dans notre passé certains actes publics, qui sont comme des jalons dans notre histoire politique. Il y a la grande charte, la pétition et le bill des droits. Mais aucun de ces actes ne se présente comme décrétant rien de nouveau. Tous ont pour but d'établir avec une nouvelle force, et avec une plus grande clarté, les droits déjà possédés depuis longtemps par les Anglais. Dans nos grandes luttes politiques, la voix des Anglais n'a jamais demandé que l'on proclamât de nouveaux principes, ou que l'on portât des lois nouvelles. Le cri public ne réclamait autre chose qu'une observance plus stricte des lois déjà établies, ou le redressement des griefs qui provenaient de ce que ces lois étaient corrompues dans l'application ou négligées. De temps en temps nous avons fait des changements, mais ils ont toujours été, en même temps, conservateurs parce qu'ils étaient progressifs, et progressifs parce qu'ils étaient conservateurs.

« Toujours ces changements ont été l'application de principes anciens à des situations nouvelles. Ce furent toujours des réparations soigneusement faites à un vieil édifice : jamais on ne songea à abattre le vieil édifice pour en élever un nouveau. Le précédent a toujours été la vie et l'âme de la loi anglaise. Nous avons toujours tenu pour maxime, que ce que nos pères ont fait une fois, leurs fils ont le droit de le faire encore[1]. »

[1] Freeman, *the Growth of the english constitution*, London, 1872, p. 54.

Le grand secret de la puissance politique de l'Angleterre est dans ce respect presque superstitieux du peuple pour ce qui est établi. C'est grâce à cet instinct éminemment social et politique, que l'Angleterre a résisté jusqu'aujourd'hui aux mortelles atteintes du souffle de 89.

Les institutions politiques des nations du continent, au moyen âge, avaient comme celles des Anglais leur base dans la coutume, et la coutume, chez nous comme chez eux, était l'œuvre même de ceux qu'elle régissait. En ces temps de foi chrétienne et de soumission à l'Église, la coutume se définissait et s'établissait d'elle-même. Le fond des lois était tout trouvé : c'était la loi de Dieu définie et proclamée par l'Église. Le cours de la vie, les habitudes reçues, les conditions d'existence propres à chaque groupe de populations, tout cela développé et fixé sous l'empire de la loi générale et commune qui venait de Dieu, voilà la coutume. Cette coutume n'avait rien d'arbitraire, puisqu'elle avait sa source, d'un côté, dans une loi absolue, connue et acceptée de tous, de l'autre, dans les faits constants qui forment le côté extérieur de la vie sociale, et qui s'imposent, par la force des choses, à tous les individus d'un même groupe [1].

[1] Nous trouvons dans les recherches de M. l'abbé Hanauer, sur la condition des paysans de l'Alsace, des documents qui permettent de saisir ce travail de la société, fondant elle-même son droit et ses institutions. La *colonge* germanique, qui était une agglomération plus ou moins considérable de fermiers, avait sa constitution propre et sa loi commune. Les règlements établissaient, entre le seigneur et ses tenanciers, des rapports analogues à ceux que les obligations réciproques du vasselage et de la suzeraineté imposaient aux membres des classes nobles. Il y a une loi de la terre qui régit les tenanciers

Mais ôtez l'Église, supprimez cette puissance qui, par ses immuables principes de morale et de justice, ramène partout la vie humaine à sa constitution naturelle : que deviendront les coutumes populaires? Elles ne seront plus qu'un chaos, où tout se trouvera mêlé et confondu au gré des passions qui emportent le cœur humain. La loi ne pourra être alors que ce qu'elle était dans la société antique, que ce qu'elle est dans toutes les sociétés où règne le principe du césarisme : une règle imposée par l'État. Qu'un seul, que plusieurs, ou que tous soient les maîtres

de la colonge comme il en est une qui régit les vassaux du fief. Or, lorsqu'on écrit les constitutions des colonges, vers le quatorzième et le quinzième siècle, on ne voit nulle part, suivant la remarque de M. Hanauer, que ces règlements créent une condition nouvelle.

« Les constitutions, même les plus anciennes, dit M. Hanauer, sont toutes unanimes à déclarer que la situation qu'elles constatent existe. Voici le début de celle de Saint-Quirin de l'an 1137 : *Ne quis facile vel quasi ignoranter injusticie aliquid in loco qui dicitur sanctus Quirinus facere præsumat, tradita seniorum et tramitem justicie ex antiquo conservatum perstringere breviter curamus.* D'ordinaire la constitution ne renferme qu'une énumération plus ou moins complète des droits et des devoirs des colonges : aucun renseignement historique ne détermine ni l'époque ni les circonstances de la rédaction. D'autres fois, une courte introduction nous apprend que la constitution est le résultat d'une enquête. Nous avons sous les yeux les dépositions des colongers interrogés sur leurs priviléges, et souvent, avec les réponses, la charte a, comme un procès-verbal fidèle, enregistré les demandes elles-mêmes.

« L'une de ces chartes, celle que l'abbesse d'Andlau fit écrire en 1298, pour ses colonges de Brisgau, s'exprime comme suit : « Nous « avons dans chacun de ces villages pris et choisi quatre hommes « honorables, chargés d'indiquer quels sont nos droits, ceux des sei- « gneurs qui sont présentement nos avoués, ceux des prévôts, des co- « longers, des feudataires et même des serfs du couvent. Après avoir « prêté serment, ils sont tombés unanimement d'accord, et ont écrit « le droit dans les termes suivants... » — *Les Paysans de l'Alsace au moyen âge*, par M. l'abbé Hanauer, p. 6 et 7.

dans l'État, peu importe ; la société obéira toujours à une règle abstraite, émanant d'une puissance absolue qui peut tout faire et défaire, selon qu'il lui plaît.

N'est-il pas vrai qu'en ceci encore l'ordre divin a, sur l'ordre politique, une influence décisive, et qu'on ne saurait juger de l'un sans partir de l'autre ? N'est-il pas clair que la liberté et l'autonomie de la société ont pour condition première son obéissance à la puissance spirituelle qui lui donne, d'autorité divine, les règles essentielles de sa conservation et de son activité ?

La prédominance des doctrines du césarisme qui fut, dans l'Europe moderne, l'œuvre des légistes, tendit à substituer des règles de législation absolues et purement rationnelles à la sagesse pratique des pères, la volonté du prince à la volonté du peuple. Pour faire plus facilement triompher l'autorité de César, on discrédita tant qu'on put le vieux droit coutumier, on altéra son caractère natif en y mêlant des éléments étrangers. Les souverains absolus, que les antiques franchises nationales gênaient dans leurs entreprises de nivellement politique, rencontrèrent bien moins de résistance, après qu'on eut étouffé, chez les classes éclairées, l'affection aux institutions coutumières. Lorsqu'éclata la Révolution, ses chefs trouvèrent le terrain tout préparé. La philosophie du dix-huitième siècle avait mis le complément à l'œuvre des légistes. Il leur fut facile de tout détruire, et de tout refaire au gré de leurs chimères, dans une société que l'oubli de ses antiques croyances avait disposée à rompre avec toutes ses traditions.

On sait ce qu'il en a coûté, et ce qu'il en coûte encore, à l'Europe révolutionnaire, pour avoir essayé de recon-

struire la société en inscrivant en tête de ses lois constitutionnelles le mépris du passé. Ces constitutions, qui ont la prétention de tout renouveler, ne réussissent qu'à tout détruire. Les effervescences révolutionnaires, dont elles procèdent, sont comme ces fièvres intermittentes qui, pour un moment, rendent au malade une force qu'il ne se connaissait plus, mais dont chaque accès le mine et l'approche de la tombe.

CHAPITRE II

DE LA CONSTITUTION CATHOLIQUE DES SOCIÉTÉS

Pascal a dit : « La justice sans la force est contredite, parce qu'il y a toujours des méchants ; la force sans la justice est accusée. Il faut donc mettre ensemble la justice et la force ; et pour cela, faire que ce qui est juste soit fort, et que ce qui est fort soit juste [1]. »

C'est ainsi que fit l'Europe catholique au moyen âge, en reconnaissant le droit de l'Église de décider sur toute question de justice, et en imposant aux souverains l'obligation d'obéir aux décisions de l'Église, et de lui prêter main-forte pour l'exécution de ses arrêts.

Les pouvoirs publics sont les ministres de Dieu pour le bien. Qui nous dira ce qui est bien et ce qui est mal, ce qui est juste et ce qui ne l'est pas, si ce n'est la puissance que Dieu a établie pour parler sur cette terre en son nom et d'autorité infaillible ? Quand l'Église a prononcé définitivement sur une cause, c'est la justice suprême qui a

[1] *Pensées*, ch. IV, art. 3, n° 26, édit. Frantin. Paris. 1870.

parlé, et il faut que la force vienne donner pleine efficacité à sa parole[1].

De longue main, la Providence avait préparé tous les éléments du pouvoir social et politique de l'Église. Déjà sous l'empire les évêques avaient reçu, par le vœu même des peuples, les attributions des défenseurs des cités. On trouvait chez les évêques l'autorité qui n'était plus nulle part dans ce monde en dissolution; d'ailleurs leur charité les portait à prendre le rôle de défenseurs de tous ceux qui avaient à souffrir de quelque abus de la force. Au temps des Mérovingiens, les évêques avaient acquis

[1] C'est à dessein que nous supposons que l'Église a prononcé définitivement; ce que rapporte Joinville, d'une réponse que fit le roi saint Louis au clergé de son royaume, expliquera notre intention :

« Tous les prélats de France lui mandèrent qu'ils vouloient lui parler; et le roi alla au palais pour les ouïr. Et là étoit l'évêque Guy d'Auxerre qui fut fils de monseigneur Guillaume de Melle; et il parla au roi pour tous les prélats en telle manière : « Sire, ces seigneurs « qui sont ici, archevêques et évêques, m'ont dit que je vous dise « que la chrétienté périt entre vos mains. » Le roi se signa et dit : « Or, dites-moi comment cela se fait? — Sire, fit-il, c'est parce « qu'on prise si peu les excommunications aujourd'hui, que les gens « se laissent mourir excommuniés, avant qu'ils se fassent absoudre, « et ne veulent pas faire satisfaction à l'Église. Ces seigneurs vous « requièrent donc, sire, pour l'amour de Dieu, et parce que vous le « devez faire, que vous commandiez à vos prévôts et à vos baillis « que tous ceux qui resteront excommuniés un an et un jour, qu'on « les contraigne, par la saisie de leurs biens, à ce qu'ils se fassent « absoudre. »

A cela le roi répondit qu'il le leur commanderoit volontiers pour tous ceux dont on lui donneroit la certitude qu'ils eussent tort. Et l'évêque dit que les prélats ne le feroient à aucun prix, qu'ils lui contestoient la juridiction de leurs causes. Et le roi lui dit qu'il ne le feroit autrement; car ce seroit contre Dieu et contre raison s'il contraignoit les gens à se faire absoudre quand le clergé leur feroit tort. « Et sur cela, fit le roi, je vous donne l'exemple du comte de

une telle autorité dans l'ordre civil, qu'ils avaient en certain cas le droit de réprimander les comtes[1].

Les papes, qui étaient évêques de Rome, devinrent les défenseurs de la cité de Rome, et bientôt ses souverains : souverains de fait d'abord et ensuite de droit. Le peuple romain chercha un recours et un abri sous leur autorité, par les mêmes raisons qui poussaient le peuple des provinces à invoquer la protection de ses évêques. Rome, abandonnée de ses Césars, ne pouvait plus trouver que dans la charité de ses pontifes la justice indispensable à toute cité, et par la justice la sécurité, autant qu'il était possible de l'avoir en ces temps calamiteux. On rencontre donc, aux origines de la souveraineté temporelle des papes, les deux principes dont s'inspire toute souveraineté chrétienne : la justice et la charité.

Tel fut, dès le premier moment, le pouvoir des pontifes romains, tel il fut dans toute la suite du moyen âge. Le pape fut jusqu'à la réforme, pour la chrétienté tout entière, ce qu'il avait été pour Rome au sixième et au septième siècle : le défenseur de tous les opprimés et le suprême gardien de l'ordre. Indépendant, au milieu des princes du monde, par le droit de sa puissance tempo-

« Bretagne, qui a plaidé sept ans avec les prélats de Bretagne tout « excommunié, et a tant fait que le pape les a condamnés tous. Donc, « si j'eusse contraint le comte de Bretagne de se faire absoudre, « j'eusse péché contre Dieu et contre lui. » Alors les prélats se résignèrent ; et jamais depuis je n'ai ouï dire qu'une demande fût faite sur les choses dessus dites. » Ch. XIII, édit. de M. de Wailly.

[1] D'après un édit du roi Clotaire Ier, si le comte a injustement condamné quelqu'un contre la loi, il doit être réprimandé, en l'absence du roi, par les évêques. Voy. l'*Histoire du droit français* de M. Laderrière, t. III, p. 261.

relle, interprète souverain de la loi de Dieu, le pape était un juge sûr en toutes les questions où il y avait à décider sur la morale et sur le droit.

Lorsque le pape reconstitue, dans la personne de Charlemagne, l'autorité impériale, c'est afin que l'empereur soit le bras de l'Église ; c'est pour qu'il fasse partout respecter, par la puissance du glaive, la loi du Christ, source de toute autorité pour ceux qui commandent, comme de toute liberté pour ceux qui obéissent. Charlemagne donne la vraie idée de l'empire lorsqu'en tête d'un de ses capitulaires il met ces paroles : « Notre-Seigneur Jésus-Christ régnant à jamais, moi, Charles, par la grâce et la miséricorde divine, roi et recteur du royaume des Francs, dévot défenseur et humble auxiliaire de la sainte Église de Dieu[1]. »

Le premier devoir de l'empereur était donc d'assurer la liberté de l'Église, et de veiller, dans toute l'étendue de la chrétienté, à ce que tous ses décrets fussent observés, à ce qu'aucun de ses droits ne fût violé. L'empereur doit faire rendre obéissance aux puissances légitimes, et empêcher que nulle part l'exercice de l'autorité ne tourne

[1] *Capitul. Reg. Franc.*, t. I, p. 209. — Cité par Rohrbacher, *Hist. de l'Église*, t, IX, p. 433, édit. de 1866.

L'empire chrétien, tel que le moyen âge le connut, est une création pontificale. On comprend très-bien que, dans les sociétés que le baptême soumet à l'autorité de l'Église, et que la grâce élève à l'ordre surnaturel, le souverain Pontife constitue le pouvoir pour être le défenseur de l'Église et le ministre de Dieu pour le bien.

Être régies par un tel pouvoir est une des supériorités des sociétés qui tendent, dans leur vie publique, à la perfection de l'Évangile.

Sur cette attribution de l'autorité pontificale, on peut voir, dans le journal *la Croix*, une série d'articles sur *l'Origine du pouvoir dans les sociétés chrétiennes*, 3e année, nos 3 à 9.

en oppression. Il est le tuteur et le défenseur de la république chrétienne, et, comme l'Église, de qui il tient son droit, il y remplit en même temps une mission de justice et une mission de charité.

Rien, dans cette organisation sociale, ne ressemble à ce qu'on appelle une théocratie. Il y a théocratie dans les États où le sacerdoce régit en même temps, directement, d'un seul et même droit, les choses spirituelles et les choses temporelles. Dans la république chrétienne, l'ordre spirituel et l'ordre temporel restent toujours parfaitement distincts. Suivant le langage usité au moyen âge, l'Église ne connaît que du péché et jamais, de son pouvoir propre, elle n'intervient dans les questions de simple utilité sociale. Les princes et les peuples décident sur ces questions comme ils le trouvent bon, à la seule condition de ne rien faire de ce que l'Église condamne comme contraire à la loi de Dieu, et de faire ce qu'elle a le droit d'ordonner en vue des fins surnaturelles auxquelles elle a mission de conduire l'humanité.

Cet ordre général de la société chrétienne, c'était le vœu même des peuples, fidèles observateurs de la loi de l'Église, qui l'avait constitué. De fait comme de droit, aurait-on pu en constituer un autre dans le monde élevé par le baptême à la perfection de la vie surnaturelle? C'était la perfection de la vie politique, à laquelle les peuples tendaient par la force même des choses. L'état du monde les portait vers le Saint-Siége autant que l'impulsion de leur foi. Dans la ruine de tous les pouvoirs, ils allaient chercher un refuge auprès de la seule puissance qui fût encore écoutée. Des peuples qui s'étaient donnés d'esprit et de cœur au Christ et à son Église, qui

vivaient de la foi catholique comme le corps vit de l'âme, ne pouvaient avoir la pensée de séparer leur vie politique de leur vie spirituelle. Comment auraient-ils hésité à demander au juge suprême des consciences les règles de la justice pour la vie publique aussi bien que pour la vie privée ? Depuis que princes et peuples se sont affranchis de cette juridiction de l'Église, il n'y a plus eu dans le monde d'autre arbitre que la force, et les arrêts des révolutions ont remplacé les sentences de la justice pontificale.

On sent que des sociétés fondées sur de tels principes ne pouvaient être gouvernées que par des souverains catholiques. Comment un prince infidèle ou hérétique aurait-il pu inspirer à ses sujets suffisante confiance, pour l'application droite et franche des lois de l'Église? Quelle garantie aurait pu avoir la société, qu'un tel prince respecterait sa constitution politique dont la loi de l'Église formait la base ? D'ailleurs l'Église, chargée de veiller au salut de tous ceux qui lui sont confiés, aurait-elle pu laisser un peuple catholique dans le péril de perdre sa foi sous le joug d'un prince ennemi de l'Église ? N'était-il pas de son devoir d'user, en pareille occurrence, des droits qu'elle tient de Dieu, et que le consentement unanime des peuples lui reconnaissait ?

Dans l'ordre purement catholique de la société du moyen âge, un prince excommunié devait être tenu pour incapable de régner. Les princes n'entraient en exercice de la souveraine puissance qu'après avoir reçu, par les onctions du sacre, les grâces qui leur étaient nécessaires pour rendre à Dieu et au peuple tout ce qu'ils leur devaient. Le serment qu'ils prêtaient devant les autels

énonçait leurs devoirs[1]. S'ils y étaient infidèles, le sacre d'où ils tiraient leur autorité témoignait contre eux. Le pape alors réprimandait le souverain prévaricateur; il pouvait même, dans les cas extrêmes, prononcer sa déposition, et délier ses sujets de leur serment de fidélité.

Il n'y avait en cela rien qui ne fût conforme aux règles de la plus stricte justice sociale. Lorsqu'un gouvernement, au lieu de s'employer à conserver la société, s'emploie à la détruire, lorsqu'il viole les droits essentiels des gouvernés, a-t-il encore droit au respect? peut-on dire encore qu'il vient de Dieu[2]? pourra-t-on exiger que le peuple,

[1] Voici le serment de Charles le Chauve. Le roi s'adresse au peuple et parle ainsi : « Puisque les vénérables évêques ont déclaré, conformément à votre sentiment unanime, que Dieu m'a choisi pour votre salut, votre bien et votre gouvernement; puisque vous l'avez reconnu par vos acclamations, sachez qu'avec l'aide du Seigneur je maintiendrai l'honneur et le culte de Dieu et des saintes églises, que, de tout mon pouvoir et de tout mon savoir, j'assurerai à chacun de vous, selon son rang, la conservation de sa personne et l'honneur de sa dignité; que je maintiendrai pour chacun, suivant la loi qui le concerne, la justice du droit ecclésiastique et séculier, et cela, afin que chacun de vous, selon son ordre, sa dignité et son pouvoir, me rende l'honneur qui convient à un roi, l'obéissance qui m'est due, et me prête son concours pour conserver et défendre le royaume que je tiens de Dieu, comme vos ancêtres l'ont fait pour nos prédécesseurs, avec fidélité, avec justice, avec raison. » — Rapporté par M. Dareste, dans son *Histoire de France*, t. I, p. 357.

M. Dareste fait remarquer que la doctrine du droit divin de la royauté était invoquée dans les vues les plus différentes : tantôt en faveur du prince et pour fortifier moralement son pouvoir, tantôt contre lui, pour lui tracer une règle et une loi, et lui imposer les obligations qui convenaient au chef d'une nation chrétienne. « Le serment du prince, dit M. Ozanam, devient la condition de l'engagement du peuple, puisque le premier promet de bien régner, afin que le second s'oblige à obéir. »

[2] C'est pour ce cas que saint Thomas d'Aquin dit, dans un pas-

attaqué dans ses droits nécessaires, et menacé dans son existence, soit tenu de rester soumis à un pouvoir qui n'est plus pour lui qu'un ennemi? la société n'est-elle point alors, par les simples lois de la morale naturelle, affranchie vis-à-vis de lui du devoir de l'obéissance?

Le souverain pontife, qui intervient en ces sortes d'extrémités pour délier les sujets de leur serment de fidélité, prononce sur un cas de conscience, conformément à son devoir, et en vertu d'un droit qui est partie essentielle de son autorité spirituelle. Lui contester ce droit, ce serait lui contester son autorité spirituelle même, avec les pouvoirs qui en dérivent[1].

Tous les opprimés, tous les faibles, de quelque rang

sage que nous avons cité plus haut : « Quandoque non est a Deo, puta cum aliqui potestate sibi data utuntur contra divinam justitiam. » — *Ad Rom.*, cap. XIII, quæst. I.

[1] Sur ce pouvoir des papes, Bianchi s'exprime ainsi : « Nous disons que le pouvoir de l'Église, tout spirituel qu'il est, comprend celui de déclarer, en certains cas, les sujets chrétiens affranchis de l'obligation d'obéir à de mauvais princes qui ont apostasié la foi et qui persécutent leur mère commune, et de faire savoir aux peuples qui reconnaissent son autorité, que de tels princes sont déchus de leurs droits au trône, et se sont rendus indignes d'exercer désormais aucune autorité temporelle? Nous soutenons que le droit de porter de semblables décisions fait partie du pouvoir spirituel de l'Église ; qu'il lui appartient en vertu du pouvoir des clefs qu'elle a reçu de Jésus-Christ, principalement dans la personne de Pierre et ensuite dans celle de tous les autres apôtres. » *Traité de la puissance ecclésiastique*, t. I, p. 523.

Plus loin, le savant canoniste détermine les conditions suivant lesquelles peut être exercé ce pouvoir suprême de l'Église et des papes : « En aucun cas imaginable les sujets ne peuvent, sous prétexte de religion, se soustraire à l'obéissance due à leurs souverains, et beaucoup moins encore, prendre les armes, pas même dans le cas où le lien qui les tient attachés à leur prince se romprait de lui-même ou

qu'ils fussent, étaient les premiers à profiter de cette puissance reconnue au Saint-Siége sur le temporel des princes. La revendication des droits du peuple se trouve d'ordinaire, dans les actes des souverains pontifes, à côté de la revendication des droits de l'Église. Lorsque Boniface VIII, dans la célèbre lettre *Ausculta fili*, rappelle à Philippe le Bel ses devoirs envers l'Église, il lui rappelle en même temps ses devoirs envers ses sujets de toutes les

par la force des choses; attendu qu'étant parties en ce cas, ils ne sauraient être juges dans leur propre cause, ou décider eux-mêmes la question de la rupture de ce lien. Le pouvoir qu'a l'Église, ou le pape, qui en est le chef, de déclarer les souverains privés de leurs droits temporels, et les sujets déliés du serment de fidélité, n'a lieu d'être mis en acte que lorsque la perversité du prince, qui chercherait à entraîner ses sujets dans la révolte contre Dieu, monterait à un tel excès, qu'elle ferait cesser toutes les raisons du contrat qui engage les peuples envers le pouvoir public de la société, et qu'elle ferait perdre au prince lui-même tous les droits qu'il a sur eux. Cette déclaration de la déposition des princes ne peut se faire que lorsqu'on a perdu toute espérance de leur amendement, et qu'on a employé sans fruit auprès d'eux les prières, les exhortations, les menaces et les autres peines spirituelles. D'ailleurs, la sentence de déposition étant en ce cas une peine spirituelle, elle tend à la correction plutôt qu'à la punition du prince; par conséquent celui-ci recouvre ses droits, dès lors qu'il se repent et qu'il donne satisfaction à l'Église. Il n'est du reste permis à personne d'attenter à la vie des princes dépossédés; l'Église ne peut ni ne doit approuver, permettre, ou tolérer cet attentat, qui serait directement contraire à la fin qu'elle se propose, et qui est la seule qu'elle puisse se proposer en portant des peines : le salut spirituel et temporel du pécheur. » — *Ibid.*, t. II, p. 794.

Cette doctrine, que toute l'Europe a pratiquée jusqu'au dix-septième siècle, si logique lorsqu'on veut prendre dans sa lumineuse simplicité le principe catholique, scandalise fort les politiques du rationalisme. M. Poirson, dans son *Histoire d'Henri IV*, y voit « l'apologie des doctrines de révolte et de renversement des gouvernements : insurrection devient le plus saint des devoirs, tantôt au nom de la

classes : « Dieu, lui dit-il, nous a établis sur les rois et sur les royaumes, pour arracher, détruire, perdre, dissiper, édifier et planter en son nom et par sa doctrine. Ne vous laissez point persuader que vous n'ayez point de supérieur, et que vous ne soyez pas soumis au chef de la hiérarchie ecclésiastique ; qui pense ainsi est un insensé, et qui le soutient est un infidèle, séparé du troupeau du bon pasteur. Or, l'affection que nous vous portons ne nous permet pas de dissimuler que vous opprimez vos sujets ecclésiastiques et séculiers, les seigneurs, la noblesse, le peuple ; de quoi nous vous avons averti, sans que vous en ayez profité[1]. »

Dès la fin du sixième siècle on trouve cette même préoccupation dans les représentations que saint Grégoire le Grand adressait à la cour de Constantinople, au sujet du malheureux état de la Sardaigne et de la Corse.

foi, tantôt au nom de la liberté, » — *Histoire du règne de Henri IV*, t. I, p. 13, 1re édit.

Ceci est, en termes plus polis, le jugement de M. de Bismark sur l'internationale noire. Comme pour les rationalistes il n'y a pas de religion, ils ne peuvent pas comprendre qu'une société prenne pour fondement de ses lois et de son gouvernement la vérité religieuse, et qu'elle exige de ceux qui la gouvernent le respect de cette vérité. Ils acceptent volontiers l'absolutisme de la raison générale, mais ils ne sauraient supporter l'autorité tutélaire de l'Église. Ce qui serait vraiment étonnant, c'est qu'un peuple catholique, comme l'était le peuple français au temps de la Ligue, eût consenti à se soumettre à un prince hérétique, qui eût mis tous ses soins à détruire sa foi, c'est-à-dire le principe de sa sociabilité. Tout en déclamant contre la Ligue, M. Poirson convient que le peuple était ligueur, et que les grands seigneurs catholiques ne voulaient pas d'un roi protestant, et qu'ils auraient fini, si Henri IV eût persisté dans son erreur, par se joindre à la Ligue. — *Ibid.*, p. 307, 393 et 394.

[1] Rohrbacher, *Histoire universelle de l'Église*, t. X, p. 291, édit. de 1866.

Invoquant l'appui de l'impératrice Constantine, le pape lui dit : « Dans l'île de Corse les habitants sont tellement écrasés par l'énormité des impôts et par la dureté de ceux qui les exigent, qu'ils peuvent à peine les acquitter en vendant leurs propres enfants. D'où il arrive que les propriétaires de cette île, abandonnant les terres de l'empire où se professe la vraie religion, se réfugient forcément auprès de l'abominable nation des Lombards. Car, que peuvent-ils souffrir de plus cruel des barbares, si ce n'est d'être contraints à vendre leurs enfants ? Que Votre Sérénissime Seigneurie considère bien tout cela, et qu'elle apaise les gémissements des opprimés. Il faut, en temps convenable, suggérer ces sentiments au très-pieux empereur, afin qu'il détourne de son âme, de son empire et de ses enfants, ce poids épouvantable d'iniquités[1]. »

Ces pensées dominent dans tout le gouvernement du saint pontife. Écrivant à Childebert, roi d'Austrasie, il lui dit : « Autant la dignité royale est élevée au-dessus des autres hommes, autant votre royaume l'est au-dessus des autres royaumes. D'être roi il n'y a pas merveille, car il y en a d'autres qui le sont : mais d'être roi catholique, ce que les autres n'ont pas mérité d'être, voilà un privilége, car la splendeur de votre foi brille au milieu des nations infidèles comme la lumière d'un grand flambeau dans les ténèbres d'une nuit obscure. Tout ce que les autres princes peuvent se glorifier d'avoir, vous l'avez ; mais ils n'ont pas le bien principal que vous possédez. Afin donc de les surpasser par les œuvres comme par la foi, que Votre Excellence se montre toujours dé-

[1] Rohrbacher, *Histoire universelle de l'Église*, t. V, p. 248.

bonnaire à ses sujets. S'il y a des choses qui vous offensent, ne les punissez point sans discussion. Le moyen de plaire au Roi des rois, c'est-à-dire au Seigneur tout-puissant, c'est de mettre des bornes à votre toute-puissance, et de bien vous persuader que tout ce que vous pouvez ne vous est pas permis pour cela [1]. »

Saint Grégoire VII, dans la résistance héroïque qu'il opposa au despotisme de l'empereur Henri IV, était mû par ce même sentiment des devoirs de la papauté envers le peuple. Voigt, l'historien protestant, qui a rendu au grand pontife une si loyale justice, dit : « En supposant que Grégoire eût eu, comme l'ancienne Rome, l'idée de dominer sur tous les peuples, oserait-on blâmer les moyens qu'il a employés, surtout quand on considère qu'ils étaient dans l'intérêt des peuples [2] ? »

Un historien contemporain de haut mérite, un des chefs du rationalisme politique de Berlin, traitant des origines de la constitution anglaise, s'exprime en ces termes sur les conséquences sociales du gouvernement des papes au moyen âge : « Sans l'Église, l'influence destructive de l'inégalité de la propriété sur la constitution germanique aurait dû amener la barbarie, ou la servitude de la masse des petits propriétaires libres. La constitution temporelle de l'État tendait à ce résultat. L'appréciation des membres de la famille humaine à un certain nombre de schellings, la proportionnalité du prix du sang, c'est-à-dire de la vie humaine, d'après l'étendue de la propriété, l'évaluation des cojurateurs et

[1] Rohrbacher, *ibid.*, p. 303.
[2] *Histoire de Grégoire VII.* Conclusion.

du serment d'après la même mesure, auraient, sans le contre-poids de l'Église, conduit à un matérialisme brutal, tel qu'il domine en réalité au moyen âge dans les rapports temporels de la vie publique. L'activité de l'Église est surtout manifeste, lorsqu'on la considère dans son action à l'égard du faible et du fort, dans la tutelle des classes qui demeuraient sans protection ou qui n'étaient protégées qu'imparfaitement. Elles forment dès l'origine la grande majorité de la population : les esclaves, les femmes, les enfants. L'Église procura, la première, au serviteur un jour de repos, une propriété privée, une manumission efficace. Elle moralisa le mariage, et progressivement, jusqu'à la fin de l'époque anglo-saxonne, amena la rédemption et la presque égalité de la femme dans le droit privé. La première elle créa la charité, qui procurait au pauvre et au voyageur sans aide l'hospitalité et la nourriture, dans les couvents et dans les églises paroissiales. Elle créa un enseignement pour les classes supérieures, en même temps que les ecclésiastiques inférieurs et les moines continuaient à offrir à toutes les classes leurs conseils et leurs avis. A cette époque, les couvents sont les premiers berceaux de la perfection industrielle, et toutes les institutions ecclésiastiques sont dirigées vers l'adoucissement des mœurs et les rapports pacifiques[1]. »

Toutes ces merveilles de progrès social, l'Église les accomplissait par le plein et libre exercice du pouvoir que Dieu lui a donné sur les individus, sur les peuples et

[1] M. Gneist, *la Constitution communale de l'Angleterre*, Ire partie, Ire période, sect. I, n° 3.

sur les souverains. Le pape, et les évêques sous l'autorité du pape, rappelaient à chaque instant à la justice et à la charité ces sociétés où des cupidités indomptées mettaient à chaque instant en péril le droit des faibles. Par la puissance des châtiments spirituels ils ramenaient au devoir ces hommes que tant de passions violentes agitaient. Juges suprêmes des questions de la vie publique, soit par le droit inhérent à leur puissance spirituelle, soit, en certains cas, par la libre volonté des peuples et par la coutume reçue, les papes prononçaient des arrêts auxquels l'épée des princes donnait la sanction de la force, et qui ramenaient la paix dans un monde où tout, sans eux, eût été guerre et désordre [1].

[1] Saint Thomas d'Aquin exprime, avec sa concision habituelle, cette double juridiction que possédait l'Église : « Potestas secularis subditur spirituali, sicut corpus animæ. Et ideo non est usurpatum judicium, si spiritualis prælatus se intromittat de temporalibus, quantum ad ea, in quibus subditur ei secularis potestas, vel quæ ei a seculari potestate relinquuntur. » — *Summa theol.*, 2ª 2æ, quæst. LX, art. VI, ad 3um.

Il n'est pas sans difficulté de discerner, entre les actes des souverains pontifes relatifs aux questions temporelles, ceux qui procèdent de leur autorité spirituelle et ceux qui prennent leur source seulement dans le droit public du temps. On peut dire que ces actes doivent être, en général, considérés comme l'exercice du pouvoir spirituel du souverain pontife sur la société chrétienne ; que les cas où les papes sont intervenus simplement comme organes du droit public de l'époque sont les plus rares ; et que, de toute façon, c'est à l'Église seule qu'il appartient de prononcer sur le caractère des décisions des papes en matière politique.

Un théologien de grande autorité, que nous avons déjà cité ailleurs, s'exprime à ce sujet comme suit :

« En nous attachant à justifier bien des actions des papes critiquées par Bossuet, nous n'avons pas prétendu pour cela les approuver toutes au même degré, c'est-à-dire comme toutes conformes à la tradition

La volonté des peuples et la nécessité des temps avaient considérablement étendu cette tutelle de l'Église sur les choses temporelles. Pour ces sociétés peu sûres encore d'elles-mêmes, c'était un inestimable bienfait que cette intervention du clergé, apportant dans les affaires civiles la supériorité de moralité et de lumières qu'il tenait de l'éducation et des habitudes de la vie sacerdotale. Aujourd'hui les sociétés, trop sûres d'elles-mêmes, repoussent la tutelle de l'Église, lors même qu'il s'agit de ce que l'autorité spirituelle a seule pouvoir de régler.

Le monde moderne avait à peine acquis sa pleine force, que déjà commençaient, contre la naturelle et nécessaire domination de Dieu sur la vie sociale, les révoltes qui devaient se continuer jusqu'à nos jours. C'est au moment où le grand travail politique du moyen âge s'achève, que Philippe le Bel, le roi despote, brûleur et faux monnayeur, suivant les traces de l'empereur Frédéric II, attaque directement et systématiquement l'autorité du Saint-Siége en matière politique. Ce prince, qui prétendait tout faire plier sous les caprices de son absolutisme, ne pouvait souffrir que le pape le rappelât à la modération et à la justice. Comme Frédéric avait trouvé dans Pierre des Vignes un habile instrument de sa haine contre l'autorité pontificale, Philippe le Bel eut en Pierre Flotte un conseiller, dont l'audace et la ruse ser-

et à la parole de Dieu; mais nous avons défendu les unes comme ayant certainement ce caractère, les autres comme le présentant avec plus ou moins de probabilité, sans qu'on puisse démontrer qu'elles contredisent au fond l'Écriture ou la tradition. » — Bianchi, *Traité de la puissance ecclésiastique*, t. II de la traduction française, p. 795.

virent puissamment son dessein de briser la vieille constitution de la société catholique.

Philippe le Bel, instigué et guidé par des légistes imbus des principes du césarisme païen, refusait absolument d'admettre que le pouvoir du pape pût jamais aller jusqu'à contrôler les actes de son gouvernement[1]. Ce fut dans sa réponse à la bulle *Ausculta fili*, qu'il formula nettement ses prétentions à une autorité affranchie de tout contrôle, et à une indépendance sans restriction vis-à-vis de la puissance spirituelle. « Le roi, dit M. Henri Martin, réunit autour de lui tout ce qu'il y avait de plus subtil, de plus audacieux et de moins scrupuleux parmi les docteurs du monarchisme : c'étaient Flotte et Nogaret, c'étaient les deux frères le Portier de Marigny, dont le plus célèbre, Enguerrand, eut depuis une si grande puissance et une fin si tragique.... Le roi, en cour plénière, devant une foule de seigneurs et de chevaliers, déclara qu'il reniait ses enfants pour héritiers, s'ils reconnaissaient au-dessus d'eux une autre puissance que Dieu pour les choses temporelles, ou s'ils avouaient leur royaume de France d'aucun homme vivant. Le 11 février 1302, la bulle *Ausculta fili* fut brûlée publiquement à Paris. Ce n'était que l'autorité temporelle du pape qu'on brûlait avec la bulle : deux siècles encore, et son autorité spirituelle aura le même sort à Wittemberg[2]. »

A la politique catholique, politique de justice et de respect pour les droits des peuples, allait succéder la po-

[1] Voy. l'*Histoire de France* de M. Daresie, t. II, p. 336.
[2] *Histoire de France*, t. IV, p. 427, 4e édit.

litique de l'intérêt et de l'exploitation des peuples par des souverains que n'arrêtait plus la crainte des censures pontificales. Le siècle qui vit Charles VII résumer, dans sa pragmatique, les prétentions de la royauté contre la souveraineté spirituelle du Saint-Siége, vit paraître Machiavel et subit le règne de Louis XI.

Le grand empire catholique, fondé par saint Léon III en la personne de Charlemagne, prit fin le jour où Ferdinand Ier, après l'abdication de Charles-Quint, ceignit la couronne impériale sans avoir demandé le consentement du Saint-Siége. A ce moment, sur les ruines de l'unité religieuse et politique de l'Europe brisée par le protestantisme, s'élève le fragile édifice de l'équilibre des intérêts. Ni la société européenne pour son ordre général, ni les États pour leur ordre intérieur, n'ont plus aucun principe fixe et supérieur sur lequel ils puissent solidement s'établir. Désormais la politique des peuples modernes se partagera entre deux systèmes : l'assujettissement de l'Église à l'État ou la séparation absolue de l'un et de l'autre.

Dans les pays protestants l'Église n'est plus, suivant l'expression qu'affectionnent les publicistes allemands, qu'un organe de l'État. Dans la plupart des pays restés catholiques, ou bien on tend à la séparation et l'on vise à rendre l'État indifférent en matière religieuse, ou bien on proclame, comme fait le gallicanisme, l'indépendance absolue de l'État vis-à-vis de l'Église, et l'État, sous prétexte de défendre sa souveraineté, charge l'Église d'entraves de toute espèce.

En France, la politique d'Henri IV, en matière de religion, se résume en un mot : L'égalité de traitement

pour toutes les confessions. « Le roi de Navarre, dit M. de Carné, ne poursuit qu'un seul but, l'exécution complète et sincère des édits de pacification dans son gouvernement et dans ses domaines. Il le poursuit contre ses coreligionnaires tout aussi bien que contre les catholiques. Il ne fait aucune acception de personnes et de croyances dans les mesures de redressement qu'il réclame de la cour, ou qu'il prescrit à ses officiers [1]. »

La pensée fondamentale de l'édit de Nantes était l'indifférence de l'État en matière religieuse. Ce n'était pas sans raison que Clément VIII disait au cardinal d'Ossat « qu'il étoit le plus marry et désolé homme du monde pour l'édit que Sa Majesté avoit fait en faveur des hérétiques au préjudice de la religion catholique...... que c'étoit l'édit le plus maudit qu'il se pût imaginer [2]. » Un

[1] *Études sur les fondateurs de l'unité nationale en France*, t. II, p. 53, 1re édit.

[2] Voy. l'*Histoire de la Ligue*, par M. de Chalembert, t. II, p. 468. M. de Chalembert fait parfaitement ressortir le véritable caractère de l'édit de Nantes et de la politique de Henri IV.

« Dans le préambule, le roi semblait mettre sur le même pied les catholiques et les protestants, lorsqu'il disait : « Entre les affaires « auxquelles il a fallu donner patience, l'une des principales a été les « plaintes que nous avons reçues *de plusieurs de nos provinces et* « *villes catholiques* de ce que.... comme aussi les supplications et « remontrances qui nous ont été faites par nos *sujets de la religion* « *prétendue réformée*, tant sur l'exécution, » etc.

« En parlant ainsi, le roi reconnaissait aux protestants les mêmes droits qu'aux catholiques, et par là professait implicitement le principe de l'indifférence de l'État en matière religieuse.

« Mais, ce qui était plus grave, la teneur de l'édit était en plusieurs de ses dispositions inspirée par le même esprit. L'article qui établissait dans les parlements des chambres composées par moitié de catholiques et de protestants concédait à ces derniers un privilége

des interprètes les plus accrédités de la pensée libérale, M. Henri Martin, apprécie en ces termes la portée sociale et politique de l'édit de Nantes : « L'ombre de l'Hospital dut applaudir, sa pensée triomphait : les démons de la Saint-Barthélemy étaient vaincus. Il ne s'agissait plus, comme sous Charles IX ou Henri III, « d'édits provi- « soires, » de trêves accordées aux nécessités de la guerre civile ; l'édit « perpétuel et irrévocable » tendait à constituer définitivement la dualité du culte, sous le commun patronage du pouvoir temporel, et à ouvrir une ère nouvelle où la société laïque ne serait plus basée sur l'Église. Au moyen âge, l'Église était une, la société laïque était multiple ; maintenant l'Église est double et la société laïque est une : le moule social du moyen âge est brisé ; la réaction unitaire de Louis XIV

exorbitant, scindait en deux la justice du royaume, et mettait en suspicion l'intégrité des magistrats catholiques.

« Les deux dispositions, en vertu desquelles les ministres calvinistes devaient recevoir un traitement de l'État, et les chefs militaires détenir des villes de sûreté, portaient l'atteinte la plus grave aux droits de la religion et à ceux de l'État. La première donnait à l'enseignement de l'hérésie, non pas seulement la tolérance, mais une approbation et un encouragement officiels. La seconde constituait un État dans l'État, au profit des seuls protestants, qui ne pouvaient manquer d'en abuser. » *Ibid.*, p. 466 et 467.

M. Mercier de Lacombe insinue que Clément VIII, tout en s'inquiétant, au sujet de l'édit de Nantes, de ce que pourrait faire Henri IV dans l'avenir, ne blâmait pourtant pas l'édit en lui-même ; que plus tard, voyant le progrès de la religion au sein du royaume, « il bénit l'œuvre de Henri IV, il applaudit à cette politique généreuse qui ramenait à la foi par la persuasion. — *Henri IV et sa Politique*, p. 23 et 24.

La vérité est que le pape, voyant que Henri IV continuait à favoriser l'Église, fut rassuré sur les conséquences de l'édit quant au présent ; mais il n'en approuva pas pour cela les principes.

pourra détruire momentanément l'œuvre de Henri IV, mais ne constituera pas d'une manière durable l'unité de l'État et de l'Église; la pensée de Henri IV sera reprise et dépassée par la France nouvelle [1]. » Augustin Thierry exprime, avec plus de modération, une pensée analogue, quand il dit, à propos de l'édit de Nantes : « Cette charte transportait à l'État l'unité dont le privilége avait depuis tant de siècles appartenu à l'Église [2]. »

Ce qu'on a appelé le grand dessein de Henri IV, où quelques-uns ont cru reconnaître des vues de politique catholique, n'était qu'une tentative pour faire prévaloir en Europe l'égalité de toutes les confessions vis-à-vis des pouvoirs publics, et l'indifférence de l'État en matière religieuse. « Des témoignages historiques, dit M. Poirson, il résulte la preuve évidente que Henri IV, alors qu'il en eut la facilité et les moyens, n'a jamais fait l'essai le plus éloigné, le plus indirect de propagande catholique, par la grande raison qu'il n'en eut jamais la pensée. Son éternel honneur sera d'avoir été le fondateur de la liberté en France, et son plus actif propagateur en Europe [3]. »

Le triomphe de l'État sur l'Église, dont tous les publicistes libéraux font remonter l'origine à l'édit de Nantes, devait s'accentuer davantage encore par les pré-

[1] *Histoire de France*, t. X, p. 425, 4e édit.
Les appréciations de M. Poirson coïncident parfaitement avec celles de M. H. Martin. Voy. l'*Histoire de Henri IV*, t. II, p. 522.

[2] *Histoire du tiers état*, p. 126.

[3] *Histoire du règne de Henri IV*, t. IV, p. 16. — M. Poirson donne la preuve de cette assertion dans ce même volume, p. 1 à 16; voy. aussi p. 99. — Voy. également l'*Histoire de France* de M. Henri Martin, t. X, p. 491 et 569.

tentions du gallicanisme. Un savant magistrat a fait, en une page, très-nettement ressortir les conséquences d'asservissement qui résultaient pour l'Église de la déclaration de 1682 : « La déclaration se réduit à ces trois règles : 1° soustraction du pouvoir civil et de ses dépositaires au contrôle et au jugement de l'Église ; 2° supériorité du concile sur le pape ; 3° subordination des décisions pontificales au jugement de l'Église. Or, avec la première maxime interprétée par les jurisconsultes, le roi Très-Chrétien et le dernier de ses officiers, quelque attentat qu'ils se permissent contre les lois divines et humaines, se déclaraient affranchis du pouvoir des clefs, auquel cependant tout est soumis, peuples et princes, et se tenaient prêts à braver les censures et l'excommunication pontificales, comme le fit Lavardin à Rome, aux portes même du Vatican, en 1688. La puissance laïque trouvait, dans la seconde maxime, le moyen d'entreprendre impunément sur les prérogatives temporelles, ou même spirituelles de l'Église, et de tenir le pape éternellement en échec par un appel au futur concile. Enfin, le troisième axiome gallican pouvait conduire à de plus étranges conséquences. Comme le roi s'était arrogé le droit de *placet* sur les décrets pontificaux, et avait usurpé le privilége de permettre ou de défendre la réunion des conciles dans ses États, il pouvait empêcher les évêques d'exprimer leur adhésion aux décrets du Saint-Siége et même de les connaître. Il pouvait dire au pape : Vos bulles sont sans force dans mon royaume, tant que l'Église de France ne les aura pas approuvées, — et se tourner ensuite vers ses évêques en leur disant : J'ai arrêté cette bulle au passage : je vous défends de la lire,

et à plus forte raison de vous assembler en concile pour délibérer si vous lui donnerez votre assentiment. — C'était condamner le Saint-Siége à l'isolement et à l'impuissance, séparer le troupeau du pasteur, préparer le schisme [1]. »

Telles étaient les libertés de l'Église gallicane. Jamais l'art des légistes ne réussit mieux à faire passer pour liberté ce qui n'était que servitude. Le fond du système se découvre, dans les étranges paroles adressées à son fils par ce roi dont l'adulation des légistes avait mis le pouvoir au-dessus des droits les plus sacrés : « Je n'ai jamais manqué de vous faire observer, lorsque l'occasion s'en est présentée, combien nous devons avoir de respect pour la religion et de déférence pour ses ministres, dans les choses principalement qui regardent leur mission, c'est-à-dire la célébration des mystères sacrés et la publication de la doctrine évangélique. Mais parce que les gens d'Église sont sujets à se flatter un peu trop des avantages de leur profession, et s'en veulent quelquefois servir pour affaiblir leurs devoirs les plus légitimes, je crois être obligé de vous expliquer sur cette matière certains points qui peuvent être importants.

« Le premier est que les rois sont seigneurs absolus et ont naturellement la disposition pleine et libre de tous les biens, tant des séculiers que des ecclésiastiques, pour en user comme sages économes, c'est-à-dire selon les besoins de leurs États.

« Le second, que ces noms mystérieux de franchises et

[1] *Recherches historiques sur l'assemblée du clergé de* 1682, par Charles Gérin, Paris, 1869, p. 338.

de libertés de l'Église, dont on prétendra peut-être vous éblouir, regardent également tous les fidèles, soit laïques, soit tonsurés, qui sont tous également fils de cette commune mère, mais qu'ils n'exemptent ni les uns, ni les autres, de la sujétion des souverains, auxquels l'Évangile même leur enjoint précisément d'être soumis.

« Le troisième, que tout ce qu'on dit de la destination particulière des biens de l'Église, et de l'intention des fondateurs, n'est qu'un scrupule sans fondement [1]. »

Il y a dans ces hautaines maximes de quoi nous faire souvenir que, là où l'Église est asservie, les peuples ne le sont pas moins qu'elle. Louis XIV, qui imposait à la France catholique les articles de 1682, restaura l'absolutisme païen, autant du moins qu'une telle restauration était possible au milieu de nations que l'Évangile avait affranchies.

De nos jours, on use contre l'Église d'un procédé différent. Ce n'est pas seulement en lui imposant des maximes et des règles d'État qu'on lui ôte la liberté, c'est en la séparant absolument de l'État que le radicalisme veut la mettre sous le joug. On parle de liberté quand au fond il ne s'agit que d'esclavage. L'État ne connaît plus l'Église. Pour lui il n'y a que des citoyens dont la volonté générale, exprimée par l'État, définit les droits et limite à son gré la liberté. Dans sa marche triomphante, l'État moderne foule aux pieds l'Église sans daigner l'apercevoir. Suivant la doctrine du libéralisme pur, il n'y a pas d'ordre spirituel ; il n'y a que l'ordre civil

[1] *Mémoires de Louis XIV, pour l'instruction du Dauphin*, édit. de M. Dreyss, t. I, p. 208.

dont les lois sont omnipotentes. Contre ces lois aucune revendication de la conscience n'est admise, parce que la conscience est affaire purement individuelle, et qu'à aucun titre l'individu ne peut se soustraire à la souveraineté de la raison qui règne par l'État.

Tout libéralisme tend forcément, par la logique, à cette conclusion extrême. Les plus modérés mêmes la laissent entrevoir. « Telle est, dit M. Thierry, la voie de la société nouvelle qui sépare l'Église de l'État, le devoir social des choses de la conscience, et le croyant du citoyen [1]. » Napoléon I[er], le représentant couronné de la Révolution, dans ses méditations de Sainte-Hélène, se plaisait à rappeler comment, en séparant le temporel du spirituel, il pensait avoir fait de l'Église un instrument docile de sa politique [2].

Une telle doctrine, qui est la négation de toute autorité spirituelle dans le monde, sera toujours repoussée par l'Église. Grégoire XVI, par l'Encyclique *Mirari vos*,

[1] *Histoire du tiers état*, p. 107.

[2] C'est à propos du concordat de Fontainebleau, arraché par violence à Pie VII captif, que Napoléon émet cette idée. Voici ses paroles, rapportées par Las Cases : « J'avais donc obtenu la séparation tant désirée du spirituel d'avec le temporel, dont le mélange est si préjudiciable à la sainteté du premier et porte le trouble dans la société, au nom et par les mains mêmes de celui qui doit en être le centre d'harmonie ; et dès lors j'allais élever le pape outre mesure, l'entourer de pompes et d'hommages. Je l'eusse amené à ne plus regretter son temporel, j'en aurais fait une idole ; il fût demeuré près de moi. Paris fût devenu la capitale du monde chrétien, et j'aurais dirigé le monde religieux ainsi que le monde politique. » — *Mémorial de Sainte-Hélène*, samedi, 17 août, 1816.

On voit ici le contraste entre l'empereur catholique, à qui saint Léon III avait donné la couronne, et l'empereur de la Révolution.

Pie IX, par l'Encyclique *Quanta cura* et par le *Syllabus*, ont expressément renouvelé les condamnations prononcées par le Saint-Siége, contre le système de la séparation de l'Église et de l'État[1]. L'Église peut se trouver dans la nécessité de subir un régime politique fondé sur ce principe, mais jamais elle ne l'approuvera ni ne l'acceptera de son plein gré.

L'Église, tout en maintenant avec une fermeté divine tous ses droits à l'égard des sociétés humaines, ne laisse pas de poursuivre, sous les régimes les plus divers, sa mission spirituelle. Avec l'expérience qu'elle a de l'homme et de ses faiblesses, elle sait que les pouvoirs publics ne sont pas libres de faire toujours tout le bien désirable ; qu'ils ne sont même pas toujours libres d'empêcher tout le mal qu'il faudrait empêcher. L'Église pratique les règles de tolérance que saint Thomas d'Aquin expose en ces termes :

« Le gouvernement humain dérive du gouvernement divin et doit l'imiter. Or, Dieu, bien que tout-puissant et infiniment bon, permet néanmoins que dans l'univers il se fasse du mal qu'il pourrait empêcher, il le permet de peur qu'en l'empêchant de plus grands biens ne soient supprimés, ou de plus grands maux provoqués. De même donc, dans le gouvernement humain, les chefs tolèrent avec raison quelque mal, de crainte de mettre obstacle à un bien ou de causer un plus grand mal, comme le dit saint Augustin dans le traité *de l'ordre*. Si vous supprimez les courtisanes, il y a risque que la débauche trouble

[1] « L'Église doit être séparée de l'État, et l'État de l'Église. » — LVe proposition condamnée dans le *Syllabus*.

tout. C'est ainsi que les infidèles, bien qu'ils pèchent dans leurs rites, peuvent être tolérés, soit à cause de quelque bien venant d'eux, soit pour éviter quelque mal. Les Juifs observent leurs rites, dans lesquels la vérité de la foi que nous gardons était autrefois préfigurée ; il en résulte cet avantage que nous avons le témoignage de nos ennemis en faveur de notre foi, et que l'objet de notre croyance nous est pour ainsi dire représenté en image. Quant au culte des autres infidèles, qui sont contraires en tout à la vérité, et complétement inutiles, ils ne mériteraient pas de tolérance, si ce n'est toutefois pour éviter quelque mal, comme le scandale ou le trouble qui pourrait résulter de la suppression de ce culte ; ou encore un empêchement au salut de ceux qui, à la faveur de cette tolérance, reviennent peu à peu à la foi, car c'est pour cela que l'Église a toléré quelquefois même le culte des hérétiques et des païens, quand la multitude des infidèles était grande[1]. »

Nous sommes réduits, par la crainte d'un plus grand mal, à transiger avec des cultes qui ne représentent que la vérité diminuée, comme les confessions protestantes, ou qui procèdent de l'erreur obstinée, comme le culte judaïque. Parfois on est allé plus loin ; on a cru pouvoir pousser la transaction jusqu'à placer sous la protection de la loi la négation même de Dieu ; comme s'il pouvait y avoir un lien d'unité sociale entre des hommes qui ne trouvent plus en Dieu l'unité de leur vie. Une pareille tolérance n'est plus une transaction, c'est une abdication du droit social et du devoir social en leur essence[2].

[1] *Summa theol.*, 2ª 2æ, q. x, art. 11, conclusio.

[2] Mgr de Ketteler s'exprime sur ce point avec autant de netteté que

L'accord total entre la vérité morale, telle que Dieu nous la donne, et les lois civiles, ne se rencontre nulle part dans l'histoire. On n'a jamais vu qu'une société, si pénétrée qu'elle fût de la vérité religieuse, ait pu reproduire dans son ordre temporel toutes les règles de son ordre spirituel. Nous avons dit plus haut la raison de cette impuissance où sont les pouvoirs civils de porter leur système légal à la dernière perfection. Pour s'en bien rendre compte, il faut combiner deux éléments inséparables en toute question de pratique sociale. Il y a d'un côté le principe, c'est-à-dire la règle supérieure, générale et constante. La règle en cette matière, c'est le droit exclusif de la vérité sur la vie sociale, et le devoir qu'ont les pouvoirs civils de faire de ce droit une réalité. En regard du principe, il y a le fait, qui est l'infirmité de la nature et de la condition humaines, et ce fait peut rendre

d'autorité : « Selon les principes catholiques, on ne saurait accorder une liberté religieuse qui contredirait la loi morale ou nierait l'existence de Dieu. Ce sentiment est confirmé par le bon sens. Une religion sans Dieu est aussi absurde que l'exercice d'une religion qui violerait la loi morale. » — *L'Allemagne après la guerre de* 1866, p. 156 de la traduction française.

Les États-Unis, qu'aiment à citer les partisans *du laissez faire et du laissez passer* en fait de morale et de religion, ne l'entendent pas autrement. Écoutons un des commentateurs les plus autorisés de la constitution américaine : « Le droit d'une société ou d'un gouvernement d'intervenir dans les matières qui intéressent la religion, ne peut être contesté par ceux qui pensent que la piété, la morale, la religion, sont intimement liées au bien de l'État. Tout homme convaincu de l'origine divine du christianisme, regardera comme un devoir du gouvernement de le maintenir et de l'encourager parmi les citoyens... Probablement, à l'époque de l'adoption de la constitution, on pensait généralement en Amérique que le christianisme devait être encouragé par l'État, autant que cela pouvait se faire sans blesser la

difficile l'accomplissement du devoir en toute son étendue. Il est en ceci, pour chaque peuple et pour chaque époque, une certaine mesure de possibilité. C'est la mesure des vertus ou des vices des peuples, de l'énergie ou de la défaillance de leurs croyances et de leurs mœurs. Obéir franchement, entièrement, absolument à la loi de l'Église, mettre résolûment sous son joug la liberté de mal faire, suppose une certaine force et une certaine rectitude de volonté dont tous les peuples ne sont point capables.

Il y a des peuples vertueux et forts, comme il y en a de corrompus et de faibles. Ceux-ci ont des institutions proportionnées à leur faiblesse. Étant faibles en vertus, ils sont faibles en tout le reste ; tout leur état social est abaissé et fragile, autant qu'est élevé et solide l'état social des peuples qui ont le courage de confesser et de pratiquer la vérité sociale totale, et de mettre leurs lois

liberté de la conscience et des cultes. Toute tentative pour niveler les religions, ou pour ériger en principe de gouvernement la plus complète indifférence à cet égard, aurait soulevé une réprobation, peut-être même une indignation générale. » Story, *Commentaire sur la constitution fédérale des États-Unis*, t. II, p. 462 de la traduction française.

Voy. aussi Kent, *Commentaries on american law*, t. I, p. 633 à 639, édition de Boston, 1867.

Un écrivain qui a consciencieusement observé l'Amérique, et qui appartient à l'école libérale, nous dit : « Aux États-Unis, les tribunaux ne reçoivent pas la déposition d'un athée, car ils estiment qu'on doit avoir peu de confiance dans la parole de quiconque ne reconnaît ni loi divine, ni sanction morale : mais ils respectent la diversité des croyances et n'imposent pas à tous la même formule de serment. Tous les États punissent les offenses à un culte quelconque, interdisent les jurements, les blasphèmes, les livres licencieux. » — Émile Jonveaux, *l'Amérique actuelle*, p. 212, édit. de 1869.

en parfaite harmonie avec la loi catholique. Parfois, chez ces peuples qui ont laissé diminuer en eux la force morale, on entend dire qu'il est dangereux de s'occuper des principes, qu'en politique le fait est tout, que l'utilité seule doit être consultée, que ce qu'il faut pour tout sauver, c'est la prudence, qui respecte toujours le fait et qui cherche toujours l'utilité. Triste temps que celui où de telles paroles se trouvent dans la bouche des hommes qui gouvernent ! C'est l'heure des grandes décadences, et presque toujours des grands châtiments.

Comme le devoir de tout homme est de tendre en toutes choses au plus grand bien possible, le devoir de toute société est de s'efforcer de réaliser, dans son ordre civil, l'ordre supérieur de charité et de justice dont les lois de l'Église lui donnent le type. Quand les sociétés ont déserté la vérité et qu'elles se sont fait des institutions en harmonie avec leur apostasie, il appartient aux hommes restés fidèles de ramener la vie publique à ses lois véritables, en ramenant les convictions individuelles à la pure et simple vérité catholique. Tout ce qu'ont les hommes de liberté, sous un pareil régime, ils sont étroitement tenus de l'employer à ranimer, par leur apostolat, les croyances et les vertus qui rendront possibles le plein accomplissement des devoirs de la société envers Dieu et envers elle-même. Car, ce que fait ici la société pour Dieu, elle le fait pour elle-même. Elle ne vit que de la vérité que Dieu lui communique tout entière par son Église. Tout ce qu'elle fait pour l'Église est à son profit, à elle-même ; tout ce qu'elle fait contre l'Église est à son détriment[1].

[1] Les grands troubles sociaux et politiques suivent toujours les

C'est particulièrement la cause du peuple que l'on sert, quand on travaille à rendre à la société sa constitution la plus parfaite, qui est la constitution catholique. Le peuple est inhabile aux subtilités de la controverse et facile aux entraînements des sens. Si vous le livrez sans défense aux prédicateurs de sophistique et d'immoralité, il sera bientôt perdu pour Dieu et pour lui-même. L'Église a tout fait pour le peuple, qui est le fond et le principal de la société. Les droits de l'Église sont vraiment les droits du peuple qu'elle éclaire, qu'elle fortifie, qu'elle garde contre les corruptions natives qui rendent l'humanité déchue si rebelle au bien et si prompte au mal. Le peuple le sent ; c'est malgré lui, et sous l'effort longtemps continué des vices et des cupidités des classes supérieures, que la constitution catholique de la société a cédé la place à un régime qui laisse le champ libre à la propagation de toute erreur et de tout mal.

L'Église ne se lie à aucune forme particulière de gouvernement. Elle demande à tous les gouvernements la liberté et l'appui extérieur dont elle a besoin, afin d'éclai-

grands troubles religieux. Notre âge en a plus qu'aucun autre fait l'expérience. Dans une relation écrite par un Vénitien, ambassadeur de sa république près la cour de France, durant les guerres de religion, on trouve cette profonde observation :

« C'est une chose vraiment remarquable que toutes les fois que la couronne de France a passé d'une branche à une autre, c'est alors que la religion était négligée, et que le roi se permettait de mettre la main sur les biens de l'Église. Les faits modernes et les anciens exemples concourent à démontrer aux Français, que leur ruine est toujours venue de cette cause, qui a mis leur pays dans un état plus digne de pitié que d'envie. »

Relations des ambassadeurs vénitiens. — Jean Correro (*Documents sur l'Histoire de France,* t. I, p. 135 à 137).

rer les consciences et de garder pour Dieu les âmes qu'elle lui a conquises. Que lui importent les formes extérieures de ces sociétés qui passent, à elle qui a reçu en héritage tous les siècles[1] !

Il y a une chose que l'Église réclame de la république aussi bien que de la monarchie : c'est que les pouvoirs civils l'aident à étendre, aussi loin que possible, le règne de Dieu sur les individus et sur les sociétés. Mais cette réclamation, ni les républiques, ni les monarchies issues de la Révolution n'y veulent entendre. L'Église ne persiste pas moins à prêcher la vérité et à revendiquer ses droits. Les à-peu-près dans le bien ne la satisfont pas ; il lui faut le plus grand bien des âmes. Ceux qui veulent la servir, comme elle l'entend, doivent le chercher avec elle et dans la direction qu'elle leur indique. C'est un instinct divin qui la pousse. Nulle habileté humaine n'éteindra en elle cette ardeur, par laquelle elle entraîne à sa suite le monde vers la perfection.

Dans notre siècle lassé d'incertitudes, de désordres et d'iniquités, les meilleurs, les plus sincères et les plus droits, commencent à se tourner vers l'Église. On se prend à regretter le temps où elle était l'âme du monde social, et où elle mettait l'harmonie dans ce grand corps qu'on appelait la chrétienté[2]. Quatre siècles bientôt de

[1] « Quantum enim pertinet ad hanc vitam mortalium quæ paucis diebus ducitur et finitur, quid interest sub cujus imperio vivat homo moriturus, si illi qui imperant ad impia et iniqua non cogant. » *De Civitate Dei*, lib. I, cap. XVII. Voy. aussi lib. XIX, cap. XVII et XXVI.

[2] On se rappelle les démarches d'un homme d'État anglais, M. Urquhart, près du concile du Vatican, en vue d'obtenir la restauration en Europe du droit public chrétien. — Voy. un très-intéressant

révolte et de prévarication publique n'ont pu étouffer, dans le cœur des peuples, le respect dont ils ont si longtemps entouré le saint-empire catholique.

Aujourd'hui les papes n'ont plus à leur disposition le glaive temporel pour faire exécuter leurs décrets ; mais ils ont toujours sur les esprits un empire dont témoignent assez les colères et les représailles des pouvoirs que frappent leurs arrêts. Quand l'Église parle par la bouche de son pontife suprême, les plus puissants tremblent et les plus indifférents s'émeuvent. Même chez les nations séparées, ses injonctions et ses réprimandes s'imposent, par la force du bon sens et par l'irrésistible puissance de l'opinion. Que de fois nous avons vu le mauvais vouloir des gouvernements contraint de céder, sous la pression de cette puissance à laquelle rien ne résiste dans les sociétés où règnent les influences populaires !

Mais quelle différence entre l'action irrégulière, capricieuse, violente, de cette reine souvent aveugle des démocraties, et l'intervention de cette majestueuse et sereine justice du saint-empire, dont les arrêts avaient pour règle la justice même de Dieu, et à laquelle les peuples obéissaient autant par conscience que par force !

Plaira-t-il à Dieu de rendre aux peuples, sous des formes appropriées à notre temps, la grande et paternelle justice des papes ? et les peuples mériteront-ils jamais, par leur repentir et leur soumission, de récupérer ce trésor d'ordre et de liberté qu'ils ont méprisé ? Quoi qu'il

travail publié sur ce sujet par le R. P. Ramière, dans les *Études religieuses* des PP. de la Compagnie de Jésus, années 1872 et 1873.

en soit, notre devoir, à nous catholiques, est clair et simple. Il faut que nous travaillions à restaurer l'empire que le Christ exerce sur le monde par son Église, en restaurant dans les consciences la juste idée des droits de Dieu sur les sociétés humaines. Chaque jour nous entendons l'Église les affirmer avec plus de force, affirmons-les avec elle sans hésitation.

CHAPITRE III

DES GOUVERNEMENTS ABSOLUS

I

L'AUTOCRATIE.

Nul pays ne nons fournira mieux que la Russie, dans son organisation traditionnelle, le type du gouvernement autocratique. Un des écrivains qui se sont le plus appliqués à faire ressortir les beaux côtés de ce gouvernement le caractérise en ces termes :

« Le principe fondamental du gouvernement russe a été de tout temps l'autocratie. C'est le gouvernement du souverain par lui-même, sans qu'il soit lié par aucune loi, ni arrêté par aucune autre entrave que celle de l'impossibilité. La qualification de Samoderjetz que le souverain se donne, et qui est la traduction littérale du mot autocrator, dont se servaient les empereurs de Byzance, indique clairement la nature de son autorité, qu'il n'est censé tenir que de Dieu ; ce principe a été rappelé, il y a

peu d'années, par un grand-duc de Russie, à l'occasion d'un événement mémorable. « La loi suprême de l'em-« pire, a-t-il dit, loi sacrée que la stabilité de l'ordre « existant y rend un bienfait du ciel, c'est la volonté du « souverain que la Providence nous a accordé. » En effet, quoique les déterminations de ce souverain puissent quelquefois être influencées par des traditions et d'anciens usages, sa volonté n'a pourtant eu jusqu'ici aucune limite légale[1]. »

[1] Schnitzler, *les Institutions de la Russie*, t. I, p. 202 à 204.

Quant à ces traditions et à ces anciens usages, qui pouvaient servir de frein à l'autocratie des czars, quelques-uns voudraient y voir, au moins pour les temps anciens, des garanties réelles de liberté par la pondération des forces sociales. C'est aller trop loin. Il est difficile d'admettre avec M. Gerebtzoff, que le gouvernement russe, antérieurement à Pierre le Grand, fut « un gouvernement éclairé par les conseils de la représentation nationale ou des gens expérimentés. » (*Histoire de la civilisation en Russie*, t. I, p. 310.)

M. Schnitzler discute la question et il conclut que « si le droit de contrôle a existé pour les assemblées générales de l'empire, il n'a pu être maintenu, et que lorsqu'on rencontre en tête des lois ces mots : *le tsar a ordonné et les boïars ont conseillé*, il ne faut voir là qu'une simple formule, laquelle fut expressément modifiée par Pierre le Grand, qui retrancha la participation des boïars. » — (*Institutions de la Russie*, t. I, p. 225 à 231.)

Tout le monde convient qu'à partir de Pierre le Grand l'autocratie russe prend le caractère du césarisme. Comment admettre d'ailleurs que Pierre le Grand eût pu transformer et refondre, comme il l'a fait, les mœurs des classes supérieures, si l'absolutisme de ses prédécesseurs ne lui avait fourni le moyen de dompter toutes les résistances. M. Gerebtzoff convient que « les conseils dont le souverain s'entourait, de la part du clergé et de la représentation nationale, n'étaient point obligatoires pour lui, et ne gênaient pas la franchise de ses allures. » (*Histoire de la civilisation en Russie*, t. III, p. 503.)

Les véritables garanties de l'ancienne Russie, contre l'absolutisme de ses princes, résidaient dans la coutume patriarcale, dans les

L'infaillibilité du souverain est donc un des principes fondamentaux de ce régime. « Dans un État autocratique comme la Russie, nous dit un publiciste russe, la position du souverain est telle, qu'il ne peut avoir qu'un seul intérêt, un seul souci : le bien-être et le bonheur du peuple dont Dieu l'a rendu maître. Si le mot de Louis XIV : « L'État, c'est moi, » fut jamais réalisé entièrement, c'est certes par la position qu'a l'empereur de Russie vis-à-vis de son peuple. Or, puisque l'empereur et l'État ne font qu'un, ce serait pour lui un suicide moral que d'avoir un autre désir que le bien de cet État; d'où je conclus que, quelle que puisse être la personnalité du souverain, quels que puissent être les résultats de ses actes, et fussent-ils même les plus désastreux, le motif qui les a dictés ne saurait être que le désir du bien de la patrie, qui

traditions locales du Mir, et dans le respect de l'autorité des anciens.

Pierre le Grand substitua un système d'absolutisme rationaliste à un régime d'absolutisme fondé sur l'esprit religieux et les traditions patriarcales.

M. Henri Martin fait remarquer que l'influence tartare répandit en Russie les habitudes du despotisme asiatique. « Les princes serfs, obligés de comparaître à la horde au moindre signe du grand khan, rendaient à leurs sujets les traitements qu'ils recevaient de leurs maîtres : esclaves à la horde, tyrans chez eux. Ils gardèrent l'esprit tartare, lors même que, deux siècles après, ils eurent secoué le joug des Tartares : cet esprit, celui de l'autocratie, n'a jamais quitté leurs héritiers. » (*La Russie et l'Europe*, p. 38.)

Les influences byzantines et schismatiques vinrent s'ajouter aux influences tartares pour constituer l'absolutisme russe, et donnèrent naissance à ce fanatisme de l'autocratie qui forme un des traits distinctifs du peuple russe. Au reste, l'absolutisme rationaliste de Pierre le Grand et de ses successeurs n'a pu entièrement détruire les vieilles traditions de liberté patriarcale, qui font la force de la Russie. « Tous les livres, dit le comte de Maistre, sont pleins du despotisme et de l'esclavage russes. Je puis vous assurer cependant que nulle part

est le seul et unique intérêt possible pour un souverain de la Russie[1]. »

Le czar, qui a de droit l'infaillibilité politique, possède aussi, en réalité, l'infaillibilité spirituelle. Pierre le Grand, en abolissant le patriarcat de Moscou, consomma l'asservissement de l'Église russe. L'Église fut toujours faible en Russie vis-à-vis du pouvoir civil, comme il arrive inévitablement là où le sacerdoce n'a point pour appui la suprême puissance du siége de Rome. Lorsque l'autorité du saint Synode, où siégent à côté des évêques des agents du prince, fut substituée à l'autorité du patriarche, la sécularisation de la Russie fut accomplie. A partir de ce moment, « de fait, le czar réunit sur sa tête les deux pouvoirs religieux et temporel, » et son autorité ne connut plus de bornes[2].

l'homme n'est plus libre et ne fait plus ce qu'il veut; les extrêmes se touchent de manière que le gouvernement arbitraire amène plusieurs formes républicaines. Tout cela se combine d'une manière que l'on ne comprend bien que lorsqu'on l'a vue.... Le véritable ennemi de la Russie, c'est le gouvernement, c'est l'empereur lui-même, qui s'est laissé séduire par les idées modernes, et surtout par la philosophie allemande, qui est le poison de la Russie. » (*Correspondance diplomatique*, t. I, p. 153.)

Dans le gouvernement russe, s'il n'y a pas de véritables garanties de liberté, il y a du moins des obstacles à l'exercice du pouvoir absolu. L'autorité s'y montre habituellement contenue quand elle s'adresse à ceux qui acceptent l'autocratie avec le principe religieux qui en est la base. Mais il n'en est pas de même pour les dissidents, surtout pour les catholiques unis à Rome. Pour eux la persécution, venant de l'administration plus que du souverain, se renouvelle fréquemment. On sait d'ailleurs que la corruption administrative, fruit ordinaire de l'absolutisme, est une des plaies du régime russe, et qu'elle enlève à la coutume beaucoup de son efficacité.

[1] Schédo-Ferroti, *Études sur l'avenir de la Russie*, 2e étude, p. 2.

[2] *Le Raskol*, *Études sur les sectes religieuses en Russie*, p. 10.

L'esprit et les habitudes du peuple russe lui font aisément accepter ce pouvoir absolu. « Il ressemble, dit M. de Haxthausen, à une ruche pour laquelle la royauté est une nécessité naturelle et indispensable. Ainsi que les abeilles ne peuvent se passer d'une reine, de même les Russes ne peuvent se passer d'un czar. Il représente à la fois l'unité, le chef et le père du peuple. En lui toute la nation reconnait l'unité de son sang. C'est là un sentiment tout aussi naturel à l'homme du peuple que sa propre existence. Aussi le czar ne peut jamais avoir tort : quoi qu'il fasse, il a toujours raison dans l'opinion du peuple. Toute réduction ou restriction du pouvoir impérial, même dans le sens modéré d'une constitution représentative, comme celle des diètes allemandes, passerait en Russie pour une chimère absurde[1]. »

On comprendra aisément ces dispositions du peuple, si l'on considère que nulle part dans le monde contemporain on n'a conservé, autant qu'en Russie, le sentiment et les habitudes de la vie patriarcale. « La patrie, le pays des ancêtres, la sainte Russie, le peuple réuni fraternellement sous le sceptre du czar, la communauté de religion, les monuments antiques et sacrés, les tombeaux des ancêtres, tout cela forme un ensemble harmonieux, une idée précieuse et pleine de vie qui remplit l'âme des Russes[2]. » Le fils de la sainte Russie révère en ses czars la double majesté du pontife et du père, qui, dans la société patriarcale, se trouvent réunies sur la tête du chef. Le philosophisme, qui règne dans les hautes classes, n'a

[1] *Études sur la Russie*, t. III, p. 163.
[2] *Ibid.*, t. III, p. 150.

pas atteint les masses. En elles se conservent les vieilles croyances et les vieilles affections. C'est grâce à leur foi, souvent étroite mais profonde, c'est grâce à leur piété filiale envers le czar, que l'empire a échappé à l'action dissolvante de l'incrédulité et de l'immoralité qui dominent parmi les grands.

Les vices de l'autocratie sont donc en partie atténués en Russie par l'empire persistant de la foi chrétienne sur les mœurs. Chez les peuples d'Orient livrés à l'idolâtrie et à l'islamisme, l'autocratie sortie des traditions patriarcales a tourné en un despotisme sans frein.

En Chine, le Fils du Ciel résume en sa personne toute puissance spirituelle et civile. Il est le père de ses sujets et il exerce sur eux l'autorité discrétionnaire que le père exerce sur ses fils. L'autocratie a là toute la force de la théocratie.

Dans les grandes monarchies de l'Orient, dont l'origine remonte aux premiers temps de l'histoire, le roi était à la fois pontife suprême et chef absolu de l'État. Autocrate dans le sens le plus étendu du terme, il était sur la terre le vicaire des dieux. Aux dieux seuls il devait compte de ses actes. Les Égyptiens, les Assyriens, les Mèdes, les Perses, ne connurent jamais d'autre régime. Chez ces peuples, les rois sont presque égalés aux dieux, respectés et adorés comme eux. Il ne faudrait pas oublier pourtant que, dans ces monarchies, comme dans tous les régimes fondés sur la tradition patriarcale, il y avait des lois antiques, des coutumes locales, qui souvent rendaient, en fait, le pouvoir des souverains moins arbitraire et moins vexatoire qu'on ne le croirait à la première vue. La puissance des mœurs mettait des limites aux caprices de l'au-

torité. Toutefois mœurs et coutumes sont une fragile barrière, dans les pays où la faiblesse des croyances, l'insuffisance de la loi religieuse, et la corruption même de la religion, laissent plein essor à toutes les passions.

L'autocratie, poussée jusqu'au parfait despotisme, s'offre à nous, sous ses traits les mieux définis, dans l'empire ottoman. Aux yeux des vrais croyants, la race d'Osman exerce le pouvoir conféré par Dieu même au prophète. Le sultan est la loi vivante. Il est vrai que les ulémas peuvent opposer à ses caprices les règles du Coran. Mais quel frein peut mettre au despotisme une religion où tout est confusion et contradiction? Dans l'islamisme, le précepte moral est toujours posé de façon à laisser pleine latitude aux passions[1]. L'intervention des ulémas, parlant au nom d'une telle loi, n'est, par l'arbitraire des interprétations, qu'un despotisme de plus. Cette religion si complaisante donne aux sultans la puissance d'une autorité qui parle au nom de Dieu, sans leur imposer les devoirs par les-

[1] M. Muir caractérise en ces termes l'islamisme au point de vue moral : « A politico-religious system, forming the closest combination imaginable, between worldliness and spirituality, between good and evil. » — *The life of Mahomet*, t. II, p. 94.

Voici, sur la morale du Coran, l'opinion d'un admirateur de l'islamisme : « La loi mahométane est une concession continuelle aux faiblesses de l'humanité; tandis que le rigorisme chrétien proclame que la pensée du mal est aussi coupable que l'action du mal, l'islam s'empresse de prévenir toute crainte à cet égard. « Le désir d'épouser « une femme, dit le Coran, soit que vous l'exprimiez, soit que vous « le cachiez dans votre cœur, ne vous rend pas criminel à la face de « Dieu. Il sait que l'image des femmes est toujours dans votre pen- « sée. » On remarquera que le législateur ne procède que par voie de conseils, et que ces conseils se résument à peu près par ces mots : « Faites ce que vous voudrez. » *La Syrie moderne*, par M. Jules David (*Univers pittoresque*), p. 177.

quels la loi du vrai Dieu limite la puissance. De là, pour le sultan, un pouvoir autocratique auquel, en principe, tout est permis.

Le mystère entoure ce souverain, qui est sur la terre l'ombre de Dieu. Son pouvoir est exercé par des vizirs (*portefaix*) sur qui repose tout le poids des affaires publiques[1]. Des profondeurs du sérail partent ces ordres atroces qui, jusqu'aux jours du sultan Mahmoud, ont fait tressaillir d'horreur l'Europe chrétienne. Tout languit et s'éteint sous la compression de cette domination sans cœur, sans intelligence et sans mesure. « Où un Turc met le pied, dit-on en Orient, la terre reste sept ans sans produire. » Même dans les villes, même dans la capitale de l'empire, tout révèle l'engourdissement de la mort. « Partout règne le morne silence du despotisme[2]. »

Devant cette toute-puissance des successeurs du prophète, tous sont égaux. Il suffit d'un caprice du prince pour élever aux plus hautes fonctions de l'empire le plus humble des sujets et quelquefois le moins digne. Personne, vis-à-vis du Padischah, n'a de droit de propriété. Dans toute l'étendue de l'empire il n'y a qu'un seul propriétaire, c'est le sultan. La terre entière, suivant le Coran, appartient à Dieu, qui la lègue à qui il lui plaît, et celui qui le représente a sur elle un droit en vertu duquel il l'attribue à qui bon lui semble. En fait, la propriété se fixe dans les mains des sujets par les concessions

De Hammer, *Histoire de l'empire ottoman*, traduit par Hellert, t. III, p. 305.

Le baron de Beaujour, *Voyage militaire dans l'empire ottoman*, t. I, p. 262.

du souverain[1]. Ici encore se retrouve un des traits qui sont communs à toutes les autocraties dérivant du régime patriarcal. Mais ce qui était juste et naturel à l'origine devient, sous l'absolutisme autocratique, injuste et tyrannique. Dans la vie de la tribu, le droit attribué au chef de disposer de la propriété est un principe d'administration paternelle. Dans la vie des sociétés livrées à l'autocratie, c'est un principe d'asservissement et de spoliation.

L'Europe a cessé de craindre le stupide et féroce despotisme des sectateurs du Coran, mais elle n'a pas cessé de le maudire. L'absolutisme oriental lui est profondément antipathique. Certes, elle ne met pas sur le même rang les czars et les sultans. Il y a un abîme entre le christianisme, si altéré qu'il soit, et l'islamisme. Mais l'Europe entend souvent la voix de l'Église réclamant contre le despotisme moscovite la liberté de la conscience catholique. Or, l'Europe est au fond, par ses affections et ses idées, plus catholique encore qu'elle-même ne le croit. Le sens catholique répugne invinciblement à toutes les tyrannies. On ne lui fera jamais accepter la loi d'une autocratie devant laquelle il n'y a ni droit social ni droit in-

[1] De Hammer, *Histoire de l'empire ottoman*, t. VI, p. 268.

M. de Hammer fait voir comment, dans l'application, le principe se trouve modifié.

Il en est de même de l'autorité absolue du gouvernement des sultans. L'autonomie locale et communale, qui tient aux traditions patriarcales, limite en fait cette autorité, tellement que d'ordinaire l'administration centrale se fait très-peu sentir dans les provinces. Par malheur l'autorité locale des pachas est quelquefois aussi tyrannique que celle du sultan et de ses visirs.

Voy. Blanqui, *la Turquie d'Europe*, p. 26 et 33.

dividuel, parce que son omnipotence ne laisse aucun moyen de revendiquer contre elle la liberté des âmes[1].

A mesure que diminuent dans les sociétés modernes la foi et les mœurs catholiques, on y voit renaître et croître l'absolutisme. Ce n'est pas l'absolutisme du paganisme ou de l'islamisme; il faudrait, pour qu'il pût ressaisir la société, que la vertu chrétienne fût morte. Ce n'est pas même l'absolutisme autocratique de la Russie; notre vie publique a reçu trop profondément, au moyen âge, l'empreinte catholique pour qu'elle puisse jamais s'y plier. Lorsque des desseins de pouvoir personnel se manifestent, ils sont d'ordinaire tellement combattus et contenus par les mœurs et les vieilles institutions, qu'ils ne peuvent réussir qu'à demi, et qu'ils n'ont point le temps de prendre pleine possession de la société.

Lorsque les empereurs d'Allemagne, dès le onzième siècle, entament la lutte contre le Saint-Siége, c'est pour s'affranchir des entraves que l'autorité de l'Église met à leur autocratie. Les légistes de l'empire reviennent aux principes de l'absolutisme païen. Ils prétendent qu'il n'y a dans l'empire qu'une seule loi : la volonté de l'empe-

[1] Saint Thomas d'Aquin repousse avec grande force, comme manifestement injuste, le principe du gouvernement despotique : « Nulla erit securitas, sed omnia sunt incerta, cum a jure disceditur, nec firmari quicquam potest, quod positum est in alterius voluntate, ne dicam libidine. Nec solum in corporibus subditos gravat, sed etiam spiritualia eorum bona impedit : quia qui plus præesse appetunt quam prodesse, omnem profectum subditorum impediunt, suspicantes omnem subditorum excellentiam suæ iniquæ dominationi præjudicium esse : tyrannis enim magis boni quam mali suspecti sunt, semperque his aliena virtus formidolosa est. » — *De regimine principum*, lib. I, c. 3.

reur. L'empereur est la loi vivante. Par ses décrets il a le pouvoir de lier tout le monde, peuples et rois, mais il ne se lie pas lui-même. Sous cette loi, tous les droits sont de pure concession, et il n'y a plus de liberté que celle qu'il plaît à l'empereur d'octroyer[1].

En France, Philippe le Bel commence la succession des rois qui viseront à l'autocratie, et qui contesteront les droits de l'Église afin d'avoir sur leur peuple une puissance sans contrôle. Rusé autant que tenace, il réussira à concentrer dans ses mains tout le pouvoir législatif, et il l'exercera à l'aide d'un conseil composé de ses confidents[2]. Sous sa main l'assemblée des états généraux,

[1] Baronius, à propos de la querelle du sacerdoce et de l'empire, au commencement du onzième siècle, rapporte la définition que donnait des prétentions de l'empereur Godefroi de Viterbe, écrivain ecclésiastique contemporain des événements. « Cet écrivain, dit-il, célèbre parmi les auteurs du temps, rapporte les raisons alléguées par les deux parties, avec la précision de l'historien, et sans rien y mettre de la fantaisie du poëte, bien qu'il ait écrit en vers. »

Voici le passage très-significatif de Godefroi de Viterbe :

« Cæsar lex viva stat regibus imperativa,
Legeque sub viva sunt omnia jura dativa,
Lex ea castigat, solvit et ipsa ligat.
Conditor est legis, neque debet lege teneri,
Sed sibi complacuit sub lege libenter haberi,
Quidquid ei placuit juris ad instar erit. »

Voy. *Annales ecclesiastici*, anno 1111, n° 19.

On retrouve ici les doctrines que les légistes romains formulaient en ces termes :

« Quod principi placuit legis habet vigorem, utpote quum lege regia, quæ de imperio lata est, populus ei et in eum omne suum imperium et potestatem conferat. » — Ulp., fr. 1, D. I, 4.

[2] « L'extension du pouvoir législatif de la royauté fut facilitée par la diffusion des principes du droit romain dans le Nord et dans le Midi de la France. A l'école d'Orléans, où l'on expliquait le Digeste en

qui aurait dû être une institution de liberté, ne sera qu'un instrument d'oppression. Il fera des trois ordres ses complices dans sa révolte contre le Saint-Siége, et il se servira de leur concours pour couvrir et accroître ses exactions sur le peuple[1]. On a pu dire justement de ce règne, sous lequel les doctrines absolutistes des légistes exercèrent tant d'empire, que « ce fut le plus dur et le plus oppressif qui eût encore pesé sur la France[2]. »

français, les étudiants apprenaient cette maxime qu'ils allaient porter dans les cours des seigneurs : *Ce qui plaît au prince vaut loi, ausinc come se toz li peuple donoit tout son poer et son commandement à la loi que li roi envoie.* » Telle est l'origine de l'adage : *Que veut le roi, si veut la loi.* — M. Boutaric, *la France sous Philippe le Bel*, p. 17.

[1] « Il faut le reconnaître, la part prise par les états au gouvernement sous Philippe le Bel fut illusoire. Ils ne furent convoqués que pour donner un appui moral à la royauté, contre les prétentions de Rome à la suprématie temporelle. Ils n'eurent aucune initiative, aucune liberté. Les députés du tiers état venaient, aux termes des lettres de convocation du roi et de leur mandat, recevoir les ordres du prince. » — M. Boutaric, *la France sous Philippe le Bel*, p. 41.

[2] M. Henri Martin, *Histoire de France*, t. IV, p. 511, édit. de 1864.

M. Augustin Thierry caractérise en ces termes le règne de Philippe le Bel : « Pour les classes privilégiées, des spoliations et des supplices ; pour la classe roturière, tout le poids d'une administration ébauchée, ayant plus d'astuce que de force, vivant d'expédients et d'extorsions, coûtant beaucoup et ne rendant rien. » — *Histoire du tiers état*, p. 29.

M. Dareste trace le tableau des mesures d'absolutisme prises par Philippe contre toutes les classes de la nation : « Il se réserva d'accorder à prix d'argent l'autorisation nécessaire aux marchands qui portaient les produits de la France chez les étrangers ; il spécula sur la fabrication de la monnaie dont il altéra le titre sans cesse ; il parvint à restreindre l'indépendance administrative dont les villes jouissaient en vertu de leurs chartes et priviléges ; ils essaya de rendre l'Église plus dépendante, et il y réussit en imposant aux papes la ré-

Commencée par Philippe le Bel, l'œuvre d'absorption des forces sociales par la royauté ne s'arrêtera plus. En perdant le sens catholique, la royauté perdit le sens de la vraie et saine politique royale. Ce que la France avait au treizième siècle d'ordre général et de liberté locale, elle le devait surtout à Louis le Gros et à saint Louis. Si la royauté était demeurée fidèle aux sentiments de la justice et de la charité catholiques qui animaient ces princes, nul ne peut dire où se seraient arrêtées les grandeurs du plus beau des royaumes de ce monde.

Inspirée, soutenue et contenue par l'autorité du Saint-Siége, la royauté eût donné à la France la juste mesure de liberté et d'autorité que comportent son génie et sa mission providentielle. Si tous les rois de France avaient eu le respect scrupuleux de saint Louis pour les droits individuels et collectifs de leurs sujets, tous les éléments de la vie nationale se seraient graduellement développés, concentrés et harmonisés, sans rien perdre de leur énergie propre[1]. Avec une telle organisation, de quoi n'eût point été capable un peuple chez lequel, à la fin du moyen âge, la puissance de l'initiative individuelle s'alliait si bien à l'esprit d'unité et de discipline?

La royauté se laissa égarer par des politiques épris de césarisme. Obligée d'ailleurs de vaincre l'insubordination

sidence d'Avignon; les universités elles-mêmes, qui faisaient partie de l'Église, furent soumises à l'action du gouvernement royal. » — *Histoire de l'administration en France,* t. I, p. 14 à 16.

[1] « Tandis que saint Louis avait étendu l'intervention royale en respectant, en augmentant les garanties, Philippe le Bel ne l'étendit guère que dans un sens arbitraire et tyrannique. » — M. Dareste, *Histoire de l'administration en France*, t. I, p. 12.

d'une noblesse, dont la plus grande partie avait perdu, au milieu des corruptions du quinzième et du seizième siècle, le sens du devoir social, elle centralisa sans mesure. Il serait injuste de faire peser sur les rois seuls la responsabilité de cette politique funeste, qui fut le résultat des défaillances de la nation tout entière, et surtout des vices et des fautes de ses classes supérieures.

Louis XI, François Ier, Henri IV, avec un génie divers, travaillèrent à affermir la domination absolue de la royauté[1]. Sous Louis XIII, les choses se précipitent. « Les quatre premières années de la régence furent comme emportées par le mouvement de rapidité que M. le cardinal de Richelieu avait donné à l'autorité royale[2]. » On eut sous ce régime les grandeurs de Louis XIV, bientôt suivies des décadences du dix-huitième siècle.

Il se rencontre aujourd'hui des publicistes, conserva-

[1] En 1546, Marino Cavalli, ambassadeur de Venise à Paris, constate les progrès de l'absolutisme en France :

« Les Français, qui se sentent peut-être peu faits pour se gouverner eux-mêmes, ont entièrement remis leur liberté et leur volonté aux mains de leur roi. Il lui suffit de dire : « Je veux telle ou telle « somme, j'ordonne, je consens; » et l'exécution est aussi prompte que si c'était la nation entière qui eût décidé de son propre mouvement. La chose est déjà allée si loin, que quelques-uns des Français mêmes qui voient un peu plus clair que les autres disent : « Nos rois s'appe- « laient jadis *reges Francorum;* à présent on peut les appeler *reges* « *servorum.* » On paye au roi tout ce qu'il demande, puis tout ce qui reste est encore à sa merci. Ce fut Charles VII qui alourdit le fardeau de cette obéissance, après avoir délivré le pays des Anglais; puis Louis XI, puis Charles VIII, en conquérant le royaume de Naples. Louis XII aussi y est pour sa part; mais le roi présent (François Ier) peut bien se vanter d'avoir dépassé tous les autres. » — *Relations des ambassadeurs vénitiens*, t. I, p. 273.

[2] *Mémoires du cardinal de Retz*, t. I, p. 179. (Collection Petitot.)

teurs d'intention, mais atteints de l'esprit révolutionnaire, qui font gloire aux rois de France de leurs entreprises de centralisation. Le césarisme démocratique, issu de 89, nous dit assez que là n'est point la vérité politique.

Louis XIV, qui fut si grand et si faible, qui eut la foi chrétienne sans avoir l'esprit chrétien, est le type le plus noble de l'absolutisme royal chez les peuples modernes. Mais quelque majesté qu'ait l'absolutisme en la personne de ce monarque, que ses contemporains appelaient LE ROI, c'est toujours l'absolutisme.

Jamais homme ne fut, plus que celui-là, naturellement roi. « Sa taille, son port, les grâces, la beauté, et la grande mine qui succéda à la beauté, jusqu'au son de sa voix et à l'adresse et à la grâce naturelle et majestueuse de toute sa personne, le faisaient distinguer jusqu'à sa mort comme le roi des abeilles[1]. » Ce roi, qui sent qu'il est né pour commander, a horreur de toutes les institutions faites pour limiter le pouvoir des princes. Il n'en voit que les mauvais côtés. L'intervention des sujets dans le gouvernement lui semble une humiliation qu'un roi vraiment roi ne saurait accepter. Il en parle comme d'une abdication d'autorité que le devoir repousse autant que l'honneur : « Il est certain, dit-il, que cet assujettissement, qui met le souverain dans la nécessité de prendre la loi de ses peuples, est la dernière calamité où puisse tomber un homme de notre rang. Plus vous accordez au peuple, plus il prétend. De tant de personnes qui composent ces grands corps (du peuple assemblé), les moins

[1] *Mémoires de Saint-Simon.*

sensés sont toujours ceux qui se donnent le plus de licence. La continuelle nécessité de nous défendre de leurs attentats nous produit seule beaucoup plus de soins que tous les autres intérêts de notre couronne. En sorte que le prince qui veut laisser une tranquillité durable à ses peuples, et sa dignité tout entière à ses successeurs, ne saurait trop soigneusement réprimer cette audace tumultueuse[1]. »

Toute hésitation dans l'obéissance, toute tentative d'appréciation sur les choses commandées, est aux yeux de Louis XIV une révolte : « Celui qui a donné des rois aux hommes a voulu qu'on les respectât comme ses lieutenants, se réservant à lui seul le droit d'examiner leur condüite. Sa volonté est que quiconque est né sujet obéisse sans discernement[2]. » Il est vrai que Louis XIV insiste en même temps sur les devoirs imposés par Dieu aux rois, et sur la nécessité où ils sont de respecter toujours la loi divine, afin que leurs sujets puissent « les reconnaître pour les vivantes images de Celui qui est tout saint aussi bien que tout-puissant. » En ceci apparaît l'idée du droit divin, non comme l'entend l'Église, mais comme l'entendent les légistes, qui toujours en ont fait une arme contre l'Église. Le droit divin auquel prétendent les rois absolus, c'est le droit de tout faire sans contrôle en ce monde, non-seulement à l'égard des hommes, mais à l'égard de Dieu même. On sait comment Louis XIV en usa dans la vie privée et dans la vie publique.

Et pourtant le grand roi n'était pas dépourvu des

[1] *Mémoires de Louis XIV*, t. II, p. 6, édit. Dreyss.
[2] *Ibid.*, t. II, p. 285.

qualités de l'esprit et du caractère, qui devraient préserver des aveuglements de la puissance. On trouve dans ses Mémoires cette parole vraiment royale : « Quand on peut tout ce que l'on veut, il n'est pas aisé de ne vouloir que ce que l'on doit[1]. » Voilà le sentiment du chrétien, qui connaît ses devoirs et sa faiblesse. Le fond de vertus royales et chrétiennes qui étaient en lui apparut bien au temps de ses adversités. « Cette constance, dit Saint-Simon, cette fermeté d'âme, cette égalité extérieure, ce soin toujours le même de tenir tant qu'il le pouvait le timon, cette espérance contre toute espérance, par courage, par sagesse, non par aveuglement, ces dehors du même roi en toutes choses, c'est ce dont peu d'hommes auraient été capables, c'est ce qui aurait pu lui mériter le nom de Grand, qui lui avait été si prématuré. Ce fut aussi ce qui lui acquit la véritable admiration de toute l'Europe, celle de ceux de ses sujets qui en furent témoins, et ce qui lui rappela tant de cœurs qu'un règne si long et si dur lui avait aliénés. Il sut s'humilier en secret sous la main de Dieu, en reconnaître la justice, en implorer la miséricorde, sans avilir aux yeux des hommes sa personne ni sa couronne. Il les toucha, au contraire, par le sentiment de sa magnanimité ; heureux si, en adorant la main qui le frappait, en recevant ses coups avec une dignité qui honorait sa soumission d'une manière si singulièrement illustre, il avait porté les yeux sur des motifs et palpables et encore réparables, et qui frappaient tous les autres que les siens ! Quel surprenant alliage de la lumière avec les plus épaisses ténèbres[2] ! »

[1] Tome II, p. 126.
[2] *Mémoires de Saint-Simon*, ch. CDXVI.

Il n'est que trop vrai que Louis XIV., qui s'obstina jusqu'au bout à légitimer les fruits de ses amours adultères, ne renonça jamais complétement à cette adoration de lui-même en laquelle se complaisent les princes qui prétendent au droit divin. Comment un homme, à qui l'Église avait si bien fait comprendre le respect et l'obéissance qui sont dus à Dieu, put-il, durant son long règne, se laisser emporter à tant de révoltes contre la loi de Dieu et contre l'Église?

Saint-Simon nous le dit, avec cette énergie saisissante et parfois étrange qui est dans sa manière, et en même temps il nous découvre une des sources vraies et premières de l'absolutisme, l'orgueil, chez les princes qui veulent s'égaler à Dieu, l'orgueil aussi, chez les peuples qui s'adorent eux-mêmes en leur souverain, et qui croient se grandir en préférant le joug d'un homme au joug de Dieu. « C'est avec grande raison qu'on doit déplorer avec larmes l'horreur d'une éducation uniquement dressée pour étouffer l'esprit et le cœur de ce prince, le poison abominable de la flatterie la plus insigne, qui le déifia dans le sein même du christianisme, et la cruelle politique de ses ministres qui l'enferma, et qui, pour leur grandeur, leur puissance et leur fortune, l'enivrèrent de son autorité, de sa grandeur, de sa gloire jusqu'à le corrompre et à étouffer en lui, sinon toute la bonté, l'équité, le désir de connaître la vérité, que Dieu lui avait donné, au moins l'émoussèrent presque entièrement, et empêchèrent sans cesse qu'il ne fît aucun usage de ces vertus. De ces sources étranges et pestilentielles lui vint un tel orgueil, que, sans la crainte du diable, que Dieu lui laissa jusque dans ses plus grands désordres, il

se serait fait adorer, et aurait trouvé des adorateurs[1]. »

Bien que Louis XIV se soit montré souvent rebelle envers l'Église, et qu'il ait même parfois poussé la rébellion jusqu'à l'outrage envers le souverain pontife, il était néanmoins catholique par le fond de sa croyance. Quelque illusion qu'il se fît sur l'étendue de son pouvoir, il avait appris dès l'enfance, et il ne put jamais oublier, même dans les enivrements de la toute-puissance, qu'il y a en ce monde une autorité spirituelle qui parle au nom de Dieu. La voix de cette autorité, revendiquant les droits de Dieu et les libertés de la conscience chrétienne, pénétrait malgré tout jusqu'au cœur et jusqu'à l'esprit du grand roi. Si Louis XIV eût été protestant, son absolutisme, dans les circonstances où il l'exerça, eût tourné au plus terrible despotisme.

Un publiciste protestant de haut renom, M. Gneist, a fait remarquer combien, en Angleterre, la confusion du spirituel avec le temporel avait, sous les Tudors, favorisé l'extension du pouvoir absolu[2]. « Sous Henri VIII, au té-

[1] Chap. CDVI.

[2] « La royauté est devenue l'héritière de l'Église et y gouverne comme seigneur absolu, avec son personnel de fonctionnaires ecclésiastiques, tandis qu'elle ne règne, dans le domaine temporel, que comme autorité suprême, avec des parlements légiférants, des tribunaux permanents et des communes indépendantes. S'il y avait eu en cela un pas pour affranchir les esprits, il y en avait eu en même temps un aussi dangereux pour la dissolution de la constitution parlementaire. La puissance qui domine sans restriction dans le cercle, jusque-là supérieur, de l'Église, acquit la tendance à ne pas être non plus liée dans la sphère de la législation temporelle, de l'imposition et de l'administration, par l'assentiment de corporations laïques. L'autorité qui avait fixé les nouvelles vérités de foi, dans les plus hautes questions humaines, pouvait aisément se sentir comme auto-

moignage d'un des plus récents historiens de la constitution anglaise, le parlement, les juges, les jurys, les syndics ecclésiastiques, décrétaient tout ce qui plaisait au caprice du despote[1]. » Le parlement n'était alors qu'un instrument de servitude. Les proclamations du conseil privé avaient la même force que les lois ; ceux qui y résistaient trouvaient, dans la chambre étoilée, une juridiction toute disposée à leur faire payer cher leurs prétentions à la vieille liberté. Au temps d'Élisabeth, il y avait là-dessus une théorie d'État. « Outre les prérogatives ordinaires de la couronne d'Angleterre, auxquelles on reconnaissait des limites légales, la reine possédait une espèce de supériorité souveraine qu'on appelait son pouvoir absolu, conséquence, disait-on, de la nature abstraite de la souveraineté, et découlant du premier des devoirs de la couronne, celui d'empêcher la destruction de l'État[2]. » C'est toujours la vieille maxime du despotisme romain : *Salus populi suprema lex esto.*

Jacques Ier, qui était un roi théologien, a donné la formule de l'absolutisme fondé sur le droit divin. Au roi, qui est la fidèle image de la divinité, on doit obéissance passive. « Bien qu'un bon roi doive régler toutes ses actions selon la loi, encore n'est-il pas tenu à cela, mais il le fait de sa propre volonté, et pour donner l'exemple à ses sujets. » Ailleurs le docteur couronné pose en principe que l'autorité du roi doit être respectée

rité absolue dans toute autre chose. » — *La Constitution communale de l'Angleterre*, Ire partie, 4e et 5e époques, sect. IV, n° 1.

[1] M. Freeman, *The growth of the english constitution*, p. 99.

[2] Hallam, *Histoire constitutionnelle d'Angleterre*, t. I, p. 436 de la traduction française.

à l'égal de celle de Dieu : « C'est un athéisme et un blasphème de disputer sur ce que Dieu peut faire ; les bons chrétiens se contentent de sa volonté révélée dans sa parole : ainsi, c'est une présomption et un grand mépris de la part d'un sujet, de discuter ce qu'un roi peut faire, ou de dire qu'un roi ne peut pas faire ceci ou cela[1]. »

[1] Hallam, *Histoire constitutionnelle*, t. II, p. 22 et 72.

Ce n'est point ici une simple fantaisie de roi théologien, c'est un principe de politique et une règle de conduite dans les affaires. Les légistes de la couronne en font application à l'ordre légal de l'Angleterre, et prétendent expliquer la théorie par des distinctions de droit. Voici à ce propos l'opinion de deux grands juges, le baron Fleming et le baron Clarke : « Le pouvoir du roi est double, ordinaire et absolu ; ces deux pouvoirs ont diverses lois et diverses fins. Le pouvoir ordinaire règle les affaires des particuliers ; il est exercé dans les cours ordinaires et appelé loi commune ; elle ne peut être changée en substance sans le secours du parlement. Le pouvoir absolu du roi ne s'occupe pas des intérêts particuliers, mais bien de la sûreté générale ; il n'est pas dirigé par les règles du droit commun ; il s'appelle proprement politique et gouvernement ; il varie selon sa sagesse, dans la vue du bien public ; et tout ce qui est fait dans cette vue est légalement fait. » — Hallam, *Histoire constitutionnelle*, t. II, p. 52 de la traduction.

Les partisans de cet absolutisme prétendent en trouver l'origine et la justification dans le droit patriarcal. Déjà nous avons vu l'autocratie russe se fonder sur la tradition patriarcale. Mais là, comme il y a vraiment tradition, et que les mœurs ont conservé l'empreinte des temps primitifs, le régime patriarcal apporte des tempéraments à l'autorité que le souverain possède, en principe, sans aucune limite légale. Dans les pays où les mœurs n'ont plus rien de patriarcal, cette confusion entre le pouvoir domestique et le pouvoir public ne sert qu'à justifier l'arbitraire du pouvoir.

Suivant Filmer, toute autorité légitime dérive du droit de primogéniture, le premier héritier étant roi de droit divin, et ne pouvant pas plus être restreint dans sa souveraineté que dépouillé de son droit. « Comme le pouvoir royal existe par la loi de Dieu, il n'y a aucun pouvoir inférieur qui puisse le limiter. Le père de famille gouverne, sans

Un publiciste anglais, défenseur de la royauté au temps de Charles Ier, a dit le dernier mot de ces théories d'absolutisme : « Un homme est obligé d'obéir à l'ordre du roi contre la loi, et même, en certains cas, contre les lois divines[1]. »

Ceci est le trait décisif de la doctrine absolutiste. Par cette maxime, on peut mesurer la profondeur de l'abîme de servitude où sont poussés les peuples qui écrivent, dans leur droit public, que l'Église n'a sur les rois aucune autorité.

II

LE CÉSARISME.

Depuis deux mille ans bientôt, le souvenir des Césars épouvante et captive le monde. Malgré la crainte que leur inspire le despotisme qui a si durement pesé sur la société antique, les hommes se sentent attirés, et comme fascinés, par l'incomparable grandeur de la puissance impériale. L'empire est la plus étonnante des choses que jamais l'homme ait pu faire de ses seules forces. Tout en le redoutant, il l'admire comme son œuvre à lui. Au nom de César, les peuples sentent se réveiller en eux les instincts d'un orgueil que la souveraineté de Dieu sur les choses humai-

autre loi que sa volonté propre, non par les lois de ses fils et de ses serviteurs. Ce que la loi prescrit ressemble à l'avis qu'indique au roi son conseil, et dont nul homme ne peut dire que ce serait une loi pour le roi. » — Cité par Hallam, t. IV, p. 104 de la traduction.

[1] Filmer, cité par Hallam, t. IV, p. 104.

nes importune. César, c'est l'ordre extérieur, à l'abri duquel l'homme trouve une certaine force matérielle, qui est nécessaire à son bien-être, mais qu'il lui déplaît d'acheter par une franche soumission à la loi divine.

Lorsque la souveraineté ne remonte pas plus haut que ce monde, lorsqu'on en place la dernière raison dans la liberté naturelle des individus qui composent la société, tout le droit est dans le peuple aussi bien que toute la force. Alors la force prétend être le droit; et elle l'est en effet, car on ne saurait, en pareille hypothèse, définir ce que veut la liberté de tous, qu'en faisant le compte des volontés individuelles; c'est alors le nombre qui règne et qui décide du droit; or le nombre, c'est la force. Le peuple, qui est le nombre, peut tout ce qu'il veut. L'homme, aux mains de qui le peuple a abdiqué, parce qu'il a su faire accroire aux masses qu'il porte en soi toutes leurs idées et toutes leurs affections, et qu'il est le défenseur né de tous leurs intérêts, cet homme, c'est César.

César, c'est la volonté générale. Comme il concentre en sa personne tout le droit et toute la force de la société, il peut tout sur tous et sur toutes choses. Il est légalement le maître, le despote de l'État.

Le despotisme de César tire, de la source dont il découle, un caractère particulier. L'autocratie n'entend pas tenir son droit du peuple; elle s'impose à lui en vertu d'un droit qu'elle prétend tenir d'en haut. Pour les Césars, c'est de tous, c'est-à-dire d'en bas, que vient le pouvoir. C'est l'autocratie du peuple qui les fait souverains. Ils règnent sur tous, comme chacun dans la masse règne sur soi-même. Chaque homme trouve en César un

autre lui-même ; en lui obéissant, il ne croit faire que sa volonté propre. De là l'incalculable puissance du césarisme, et de là aussi la prodigieuse fragilité du règne des Césars, qui disparaissent tout d'un coup, quand le souffle populaire qui les avait élevés se tourne ailleurs.

Sous l'empire du paganisme, on ne voyait dans le monde que l'homme et la raison humaine. L'homme s'adorait lui-même dans les dieux qu'il s'était faits. De la vie future, il n'y avait qu'un vague instinct : ses promesses et ses menaces influaient peu sur la vie présente. D'après les philosophes païens, l'homme, dans la vie privée, comme dans la vie publique, n'avait qu'un but : entrer en pleine possession de son être propre, et trouver en soi-même, par des vertus toutes de raison, la suprême félicité. La justice et la perfection antiques étaient bornées à cet horizon étroit ; les plus grands génies ne voyaient pas plus loin.

La destinée humaine étant ainsi comprise, il ne peut y avoir dans les sociétés d'autre souveraineté que celle de l'homme et de sa raison. Le césarisme est la constitution naturelle des peuples qui vivent sous l'empire de telles idées.

Aux origines, lorsque les vieilles traditions subsistent encore et que les institutions publiques tiennent encore de la vie patriarcale, le césarisme n'existe qu'à l'état latent. C'est un germe que la révolte de l'orgueil païen a déposé au fond des institutions. Lorsque le temps l'aura fait éclore, lorsque l'esprit du paganisme aura produit ses conséquences naturelles, le césarisme envahira tout le domaine politique. Sous des formes diverses, on en retrouvera l'esprit partout dans les cités antiques.

Considérez Athènes arrivée à la pleine vie politique, au temps où la démocratie y est prépondérante ; vous verrez le césarisme régner sur la cité de Minerve par les despotes et par les démagogues. C'est le peuple, la masse des citoyens pauvres, qui se donne en eux des maîtres. L'aristocratie, qui reste fidèle aux traditions, combat pour les vieilles libertés. Les tyrans sortent du parti populaire et ont pour ennemi le parti aristocratique. Ils représentent le peuple tout en l'opprimant[1].

Aristote a signalé, avec sa pénétration habituelle, le lien étroit qui rattache la souveraineté du peuple au

[1] M. Grote fait ressortir le caractère populaire de la tyrannie en Grèce, et fait voir que le démagogue n'est qu'une des variétés du tyran. « Les despotes qui, dans un grand nombre de villes, succédèrent au gouvernement oligarchique en s'y substituant, régnèrent d'après des principes, habituellement étroits et égoïstes, souvent oppressifs et cruels. Cependant, comme ils ne furent pas assez forts pour détruire l'esprit grec, ils lui donnèrent un enseignement politique, pénible, mais profitable, et contribuèrent beauconp à agrandir la sphère d'expérience, aussi bien qu'à déterminer pour la suite le caractère du sentiment hellénique. Ils renversèrent en partie le mur de séparation qui s'élevait entre le peuple proprement appelé ainsi, la masse générale des hommes libres, et l'oligarchie. Les despotes démagogues sont intéressants comme la première preuve de l'importance croissante du peuple dans les affaires politiques. Le démagogue se posait comme le représentant des sentiments et des intérêts du peuple contre le gouvernement du petit nombre. Quand le peuple, par son aide armée, l'avait mis en état de renverser les maîtres existants, il avait la satisfaction de voir son propre chef en possession du pouvoir suprême. Dans quelle mesure peut-il avoir retiré des avantages positifs, outre celui de voir humiliés ses anciens oppresseurs, c'est ce que nous ne savons pas suffisamment. Mais même le pire despote était plus redoutable aux riches qu'aux pauvres. » — *Histoire de la Grèce*, t. IV, ch. II, p. 54 de la traduction de M. de Sadous.

Voy. aussi *la Cité antique* de M. Fustel de Coulanges, liv. IV, ch. XII.

pouvoir des tyrans et des démagogues. « Il est, dit-il, une espèce de démocratie qui transporte la souveraineté à la multitude, laquelle remplace la loi[1]. Alors ce sont les décrets populaires, et non plus la loi qui décident. Ceci se fait, grâce à l'influence des démagogues. En effet, dans les démocraties, où la loi gouverne, il n'y a point de démagogues, et les citoyens les plus respectés ont la direction des affaires. Les démagogues ne se montrent que là où la loi a perdu la souveraineté. Le peuple alors est un vrai monarque unique, mais composé par la majorité, qui règne, non point individuellement, mais en corps. Dès que le peuple est monarque, il prétend agir en monarque, parce qu'il rejette le joug de la loi, et il se fait despote[2]. »

A Athènes, où la race ionienne développe de bonne heure l'esprit démocratique et rationaliste, le césarisme apparaît dès le cinquième et même dès le sixième siècle avant l'ère chrétienne. A Sparte, où règnent les habitudes de la race dorienne, l'antique constitution aristocratique résiste longtemps. Ce n'est qu'aux jours de la décadence, qu'Agis et Cléomènes, et plus tard le tyran Nabis, y introduisent la démocratie, et avec elle le césarisme. Rome, lorsqu'elle subjugua la Grèce, trouva Sparte

[1] Aristote semble croire à une démocratie où la loi s'imposerait au peuple et serait vraiment souveraine, ce qui est une contradiction avec l'essence même du gouvernement démocratique, contradiction que les termes mêmes dénoncent. Démocratie, dans le vrai sens, et souveraineté du peuple, sont synonymes, et se résument dans l'absolutisme de la volonté populaire. Cet absolutisme du peuple a pour organe l'absolutisme des démagogues.

[2] *Politique*, liv. VI, ch. IV, 4.

en cet état. Elle laissa pour un temps aux Grecs leur liberté et leurs tyrans.

Ce n'est pas au monde grec qu'il faut demander les grandes leçons de la politique. Merveilleusement sagace et étendu dans le travail de la science, le génie de la Grèce éclaire des plus vives lumières la politique rationaliste des sociétés païennes. Il excelle à dégager les idées fondamentales sur lesquelles repose l'organisation de ces sociétés, et il tire de ces idées, avec une saisissante logique, toutes leurs conséquences naturelles. Mais dans la pratique, les cités grecques n'atteignent qu'une hauteur médiocre. La mobilité hellénique ne se prête ni aux longs desseins ni aux vastes et solides entreprises. C'est Rome qui nous donne, en toute sa grandeur et en toute sa force, le type de l'État antique. Or le césarisme, qui résume toutes les conceptions politiques du paganisme, est le premier et le dernier mot de l'histoire de Rome et de la politique des Romains.

Dans la cité de Romulus, dès l'origine, le pouvoir de l'État est tyrannique. L'autorité, quelle qu'elle soit, peuple ou magistrat, exige une obéissance absolue. Tout se fait au nom de l'État, dont la raison est toujours la meilleure. Tout ce qu'il commande est juste et légitime. Il est la source de tous les droits, et il en règle comme il lui plaît l'exercice. La liberté pour les Romains n'est pas autre chose que le droit politique, et ce droit fait du citoyen l'esclave de l'État.

« Dès l'origine, dit M. Mommsen, la constitution romaine portait dans ses flancs la pensée fondamentale et éternelle de l'État romain. Dans tous les actes juridiques, l'État apparaît et décide : le mot liberté n'est autre que

l'expression du droit de cité, dans son acception la plus large.... Les révolutions et les réformes ont eu cela de remarquable à Rome, que jamais elles ne portèrent atteinte au droit suprême de l'État, et qu'elles ne voulurent pas le moins du monde lui ôter ses représentants véritables et nécessaires. Elles ne revendiquent pas contre lui les soi-disant droits naturels de l'individu : la lutte ne porte que sur les formes mêmes de la fonction représentative. Depuis les Tarquins jusqu'aux Gracques, le cri de ralliement des progressistes n'est pas tant la limitation des pouvoirs de l'État que la limitation des pouvoirs du fonctionnaire[1]. »

Un moment vient où l'étendue de la domination romaine, les menaces des peuples que les armes de Rome n'ont pas encore domptés, et les déchirements des partis à l'intérieur de la cité, rendent nécessaire une extrême concentration des pouvoirs publics. Alors l'empire se fait en quelque sorte de lui-même, par la réunion, en la main d'un seul, de tout le droit de l'État jusque-là réparti entre des magistratures diverses.

Au temps où apparaissent les Césars, le stoïcisme a conquis les plus nobles esprits de Rome. D'instinct et dès l'origine, le Romain pratique la vertu stoïcienne. Cette vertu toute concentrée dans l'humaine nature, qui ne cherche qu'en elle-même sa force, et qui trouve en elle-même sa récompense, s'accorde parfaitement avec la vertu toute civique du Romain. Dans l'État, le Romain trouve son tout ; c'est par Rome et pour Rome qu'il vit.

[1] *Histoire romaine*, t. I, p. 111 et 216 ; t. II, p. 1, traduction de M. Alexandre.

L'État lui donne la règle absolue de tous ses actes, et il est la fin suprême de ses dévouements. Accoutumé à plier toujours sous cette redoutable puissance, rien ne lui sera plus facile et plus naturel que d'abdiquer sa volonté propre dans les mains de l'*imperator*, qui impose à tous, avec une force souveraine, la volonté de Rome. Quand il sera manifeste que la volonté du peuple ne peut plus s'exprimer que par un seul, l'homme, en qui cette volonté sera personnifiée, verra tout s'incliner sous sa main. Rome s'adorera elle-même dans ses empereurs et dans la force par laquelle ils la subjuguent, comme le stoïcien s'adore lui-même dans la sauvage énergie de sa volonté, et dans les stériles violences que son orgueilleuse vertu s'inflige. On verra la masse des Romains accepter la sujétion de l'empire comme une dignité et comme un bienfait. De là, un enivrement de servitude, que les corruptions publiques ne suffisent point à expliquer, et dont l'orgueil de l'homme qui ne vit que pour lui-même donne mieux la raison.

Les grands changements politiques n'arrivent point tout d'un coup. D'ordinaire, ils sont préparés de longue main. Avant que le pouvoir des Césars ait définitivement pris possession de la république, il y aura à Rome plus d'un essai de domination personnelle.

D'abord c'est Caïus Gracchus, qui s'arme de la puissance tribunitienne pour tout régir à son gré. A bien prendre les choses, le fils de Cornélie est le premier des Césars; mais son règne est court. Sous Marius, l'homme nouveau, consul durant cinq années consécutives malgré toutes les lois, le césarisme se crée une armée qui servira d'instrument à tous ceux qui, successivement, aspireront

à la domination. Au temps de Sylla la question du césarisme est décidée, il ne s'agit plus que de savoir qui sera le despote de la cité ; sera-ce le sénat ou les chevaliers, ou un seul homme dont l'épée soumettra tout? Sylla, durant sa longue dictature, est un véritable César. Lorsque Pompée recevra le commandement de toutes les forces de Rome contre les pirates dans toute l'étendue de la Méditerranée, c'est-à-dire sur l'empire presque tout entier, il sera, pour un temps, le vrai maître de la cité. Son triomphe sur les pirates sera une ovation royale. On ne trouve plus en lui l'inflexible et terrible grandeur de Sylla, mais c'est pourtant encore une figure de César qui se laisse entrevoir. Le triumvirat que forment Pompée, Crassus et César, est un expédient de césarisme. Enfin, vient l'homme qui donnera à l'institution son caractère définitif et son nom : Jules César règne seul à Rome.

Avec César, c'est la démocratie qui l'emporte, mais elle ne triomphe que pour abdiquer. « La monarchie césarienne, loin qu'elle soit contraire au principe démocratique, en est plutôt l'achèvement et la fin. Rien de commun entre elle et le despotisme oriental de par la grâce de Dieu. Elle est la monarchie telle que Caïus Gracchus l'eût voulu fonder, telle que la fondèrent Périclès et Cromwell ; elle est, pour le dire, la nation représentée par son plus haut et son plus absolu mandataire [1]. »

Tous les pouvoirs que le peuple romain remettait à ses rois dans les premiers âges, que plus tard il répartit entre les diverses magistratures de la république, César

[1] M. Mommsen, *Histoire romaine*, t. VIII, p. 63 de la traduction.

les réunit en sa personne. Il est dictateur, censeur, consul, et il a la puissance tribunitienne; dans l'ordre religieux, que les Romains ne séparaient pas de l'ordre civil, il est grand pontife et augure. Toute la vie publique du peuple romain, toute son histoire, viennent en quelque sorte se concentrer et se perdre dans la personnalité de César. Tout le droit des Romains réside en lui. César est la loi vivante et la véritable divinité de la cité : divinité faite de main d'homme, comme tous les dieux du paganisme.

Inauguré par César, définitivement constitué par Auguste, étendu, perfectionné, aggravé par leurs successeurs, le césarisme ne quittera plus la scène de l'histoire[1]. Il sera l'éternel ennemi de l'Église du Christ et de la liberté qu'elle donne aux hommes. Les empereurs germaniques se présenteront comme les héritiers des Césars romains; à ce titre ils voudront être seuls maîtres et propriétaires de Rome et du monde. Leur prétention sera de régner absolument sur les princes et sur les nations, par la seule force du droit humain, à l'exclusion de tout droit divin et de toute autorité de l'Église. L'Église, par la fermeté de ses grands pontifes, préserve l'Europe du joug des nouveaux Césars. Comme l'a dit un historien protestant : « Grégoire, Alexandre, Innocent, opposèrent une digue au torrent qui menaçait toute la terre. Leurs mains paternelles élevèrent la hiérarchie et, à côté d'elle, la liberté de tous les États[2]. »

[1] M. de Champagny résume en ces termes le travail de formation du régime impérial à Rome : « Chacun y avait écrit son mot : Auguste, la concentration des pouvoirs républicains sur la tête de César; Tibère, la puissance des délateurs; Caligula, celle des prétoriens; Claude, celle des affranchis. » — *Les Césars*, t. II, p. 214, 1re édit.

[2] Jean de Muller, cité par Rohrbacher, *Hist. eccl.*, t. IX, p. 436.

A Canosse, le césarisme germanique sera forcé de reconnaître qu'il y a, au-dessus des princes, une puissance qui les juge et qui garde les droits des peuples en gardant les droits de Dieu. La fin misérable de Frédéric II, le plus corrompu, le plus rusé et le plus violent des Césars d'Allemagne, et les malheurs qui s'appesantirent sur tous ceux de son sang et de son parti, apprirent au monde qu'il y a une justice providentielle, qui ne laisse point sans sanction, même en cette vie, les solennels arrêts de la justice pontificale.

Au quatorzième siècle, par l'intervention des légistes, le césarisme prend le caractère qu'il gardera jusqu'à nos jours. Égarés par les principes du droit païen de Rome sur l'omnipotence du prince, les légistes deviennent les adversaires les plus dangereux des vieilles libertés de la société catholique, et les auxiliaires les plus utiles des souverains pour leurs entreprises contre les franchises que l'esprit catholique avait introduites dans le régime féodal. En repoussant l'Église de l'ordre politique, dans lequel ils veulent qne les princes soient tout-puissants, ils mettent sous la main du pouvoir civil toutes les institutions, les associations, les communautés, que le moyen âge avait créées et développées par l'initiative et la protection de l'Église : ils ôtent ainsi au peuple les principales garanties de sa liberté. Aidés de leurs conseils, les seigneurs font dans leurs domaines ce que les rois font dans le royaume. Les libertés féodales, qui étaient nées de l'esprit catholique et des habitudes patriarcales des Germains, disparaissent insensiblement. Le droit propre que possédaient les communautés, dans l'organisation primitive de la féodalité, devient insensiblement droit sei-

gneurial. Le césarisme envahit toute la société féodale. Quand les rois, à partir de Philippe le Bel, s'emploient à défendre les classes inférieures contre les abus du pouvoir seigneurial, ils se font de cette protection un titre pour étendre leurs pouvoirs, et le césarisme profite d'une intervention qui semble avoir pour objet la liberté du peuple. En ceci est l'habileté suprême de la royauté guidée par les légistes. La vie quitte peu à peu les extrémités de la société ; elle reflue vers le centre. L'impulsion gouvernementale vient des corps judiciaires et administratifs, dont un grand historien contemporain apprécie en ces termes les tendances : « L'esprit des corps judiciaires et administratifs n'admettait qu'un droit, celui de l'État, qu'une liberté, celle du prince, qu'un intérêt, celui de l'ordre sous une tutelle absolue, et leur logique ne faisait pas aux priviléges de la roture plus de grâce qu'à ceux de la noblesse[1]. »

Il y aura toujours pourtant une grande différence entre les Césars et les rois chrétiens les plus absolus. Pour qu'on revoie le césarisme, il faudra que le paganisme ait repris possession du monde par le naturalisme révolutionnaire. Quand le dix-huitième siècle aura détaché les peuples modernes de l'Église, quand la Révolution aura affranchi les États de l'autorité spirituelle des papes, le césarisme reparaîtra. Il ressemblera, par les traits essentiels, au césarisme de Rome ; mais il sera bien plus puissant, par la pleine conscience qu'il a de son principe, par la logique effrontée avec laquelle il l'applique, et par l'art d'une centralisation qu'a préparée de longue main l'absolutisme de l'ancien régime.

[1] Aug. Thierry, *Histoire du tiers état*, p. 49.

Un publiciste contemporain, qui a fait du césarisme une étude approfondie, et qui a mis en pleine lumière ses origines et ses œuvres, marque en ces termes les rapports du césarisme du dix-neuvieme siècle avec celui de la Rome antique. « Le paganisme et la révolution française sont deux faits du même ordre. Notre république de 93 reproduit la république de Marius et de Sylla. César est l'ancien ami et le complice de Catilina ; c'est le chef du parti plébéien, rangeant tout au niveau de la plèbe. Napoléon est démocrate, jacobin, ami de Robespierre jeune, mis en disponibilité et inquiété après la chute de Robespierre, comme partisan du système de la Terreur. Comme César, il n'agit qu'au nom du peuple ; il s'appuie sur la souveraineté du peuple et le suffrage universel, se nomme consul, élit des tribuns, compose un sénat. Il est plus hardi ; il ne se contente pas de sénatus-consultes, il demande des plébiscites à la France ; comme si la France était une plèbe ! Napoléon et César sont la démocratie, ou plutôt le plébéianisme couronné[1]. »

Le césarisme moderne est le fils très-légitime du régime de 89. En substituant le règne de la Raison au règne du Christ, on a ramené les hommes aux institutions qui les régissaient, alors qu'au milieu des obscurités du paganisme ils ne cherchaient qu'en eux-mêmes l'ordre avec la force qui le garantit. Sur ce caractère du régime de 89, nous avons le témoignage d'un de ses apologistes les plus marquants, d'un de ceux qui ont mis, dans leurs affections pour la société issue de la Révolution, le plus d'élévation et le plus de mesure.

[1] M. Coquille, *le Césarisme*, t. I, p. 239 et 240.

Augustin Thierry apprécie, en ces termes, l'œuvre de l'Assemblée dont les lois servent de base à la constitution des sociétés modernes : « Après la fameuse nuit du 4 août 1789, qui vit tomber tous les priviléges, l'Assemblée nationale, changeant de rôle, cessa de détruire et devint constituante. Alors commença pour elle-même, avec d'admirables succès, le travail de la création politique, par la puissance de la raison, de la parole et de la liberté. Ce travail, dans ses diverses branches, fut une synthèse où tout partait de la raison, du droit absolu et de la justice éternelle ; car, selon la conviction du siècle, les droits naturels et imprescriptibles de l'homme étaient le principe et la fin, le point de départ et le but de toute société légitime. L'Assemblée nationale ne manqua pas à cette foi qui faisait sa force, et d'où lui venait l'inspiration créatrice ; elle demanda tout à la raison, rien à l'histoire ; et toutefois, dans son œuvre, purement philosophique en apparence, il y eut quelque chose d'historique. En établissant l'unité du droit, l'égalité devant la loi, la hiérarchie régulière des fonctions publiques, l'uniformité de l'administration, la délégation sociale du gouvernement, elle ne fit que restaurer sur notre sol, en l'accommodant aux conditions de la vie moderne, le vieux type d'ordre civil légué par l'empire romain[1] ; et ce fut la partie la plus solide de ses travaux, celle qui, reprise et complétée, dix ans plus tard, par la législation

[1] L'autorité des empereurs, tout absolue qu'elle était, dérivait d'un principe essentiellement populaire. « Si la volonté du prince a force de loi, c'est, disent les jurisconsultes romains, que le peuple lui a transmis et a placé en lui son empire et toute sa puissance. » — *Note de M. Augustin Thierry.*

du consulat, est demeurée inébranlable au milieu des secousses et des changements politiques[1]. »

L'esprit moderne croit avoir, par la vertu du progrès, créé un monde nouveau. Il a tout simplement fait reculer de deux mille ans les sociétés qui se sont livrées à lui. L'Europe rationaliste et révolutionnaire rentre dans l'ornière qu'avaient creusée les passions et les ignorances du paganisme.

Pour bien connaître le césarisme, ce sont les contemporains des Césars romains qu'il faut interroger. Comme ils l'avaient pratiqué plus longtemps, ils étaient plus que nous imprégnés de son esprit, et ils nous dévoilent mieux sa nature. Il n'est pas sans profit pour nous de bien saisir les traits caractéristiques de ce grand ennemi de la liberté chrétienne ; l'ayant pénétré, nous mettrons plus de soin à nous garder de ses entreprises, et nous tiendrons avec plus de fermeté aux principes qui peuvent nous préserver de ses atteintes.

C'est quand les sociétés ont perdu leurs croyances et leurs vertus, c'est quand elles sont épuisées de vices, et fatiguées des discordes qui naissent de leurs vices, que

[1] *Considérations sur l'histoire de France*, placées en tête des *Récits des temps mérovingiens*, ch. III, p. 87 de l'édition de 1858.

Lorsque les états généraux se rassemblent pour la dernière fois avant 1789, au moment même où le tiers état fait acte d'indépendance, et presque d'hostilité à l'égard de la noblesse, Miron, l'orateur du tiers, énonce des maximes comme celle-ci : « Les rois ne sont liés à autres lois qu'à celles de leur volonté propre. » (Voy. l'*Histoire de France* de M. Henri Martin, t. XI, p. 84.) Sur l'attitude que prit le tiers état dans cette question, où il se déclare adversaire de l'autorité pontificale, et partisan du pouvoir absolu des rois, voir l'*Histoire des états généraux* de M. Georges Picot, t. III, p. 355 et suiv. et p. 510 et suiv.

les Césars apparaissent. Leur règne, né des corruptions publiques, se prolonge par elles. Les Césars se succèdent, divers d'intelligence et de caractère, mais le césarisme reste, parce que les mœurs qui l'ont produit demeurent toujours les mêmes [1].

Dans les sociétés où il n'y a plus d'autres préoccupations que celles de l'intérêt propre, tous sont aisément séduits par l'amour du repos. Les meilleurs s'éloignent de la vie publique et s'enferment dans les recherches délicates de la vie privée. L'homme qui ne croit plus qu'en soi-même vit pour soi-même. Sa grande préoccupation est de n'être point troublé dans ses jouissances ; le reste est affaire d'ostentation et n'a pas de racine dans son existence. Le peuple alors ne connaît plus que son bien-être et ses plaisirs. Il acclamera tous ceux qui flatteront ses instincts orgueilleux et cupides. Ceux qui voudront s'emparer de lui cacheront leur ambition sous les grands noms de liberté et de bien public; au dix-neuvième siècle ils parleront beaucoup de progrès : au fond ils ne poursuivent, comme tout le monde, que le triomphe de leur intérêt propre [2]. Ils le poursuivront par tous les

[1] On a souvent répété le mot de Tacite sur Auguste : « Cuncta discordiis civilibus fessa, nomine principis, sub imperium accepit. » (*Annalium* lib. I, 1.)

Parlant de l'état de Rome après Néron, il nous dit : « Magna et misera civitas, eodem anno, Othonem Vitelliumque passa, inter Vinios, Fabios, Icelos, Asiaticos, varia et pudenda sorte agebat, donec successere Mucianus et Marcellus et magis alii homines quam alii mores. » (*Historiarum* lib. II, 95).

[2] Tacite dit d'Auguste : « Cunctos dulcedine otii pellexit. » (*Annalium* lib. I, 2.) — Il dit du peuple romain : « Vulgus cui una ex republica annonæ cura. » (*Historiarum* lib. IV, 38.) Au moment où César va triompher, Cicéron nous décrit en ces termes les préoccu-

moyens. Il s'en rencontrera même à qui, pour saisir et pour conserver le pouvoir, il ne coûtera rien de verser le sang. On prend alors comme maxime de gouvernement ces paroles que les livres saints mettent dans la bouche de l'impie : « Que notre force soit la loi de la justice, car ce qui est faible ne sert à rien [1]. »

Le césarisme, dans les commencements, couvrira la force sous les apparences du droit. Mais bientôt la réalité l'emportera sur tous les déguisements. Le césarisme a pour raison d'être la loi du plus fort, et il ne peut vivre que de cette loi. Le jour où César permettra qu'on fasse envers lui appel au droit, il sera perdu. En pleine civilisation chrétienne, il est difficile à un pouvoir quelconque de vivre exclusivement de la force, et c'est ce qui préservera les peuples des derniers excès du césarisme. Dans le monde païen, où la force morale fait défaut, c'est la force matérielle qui décide de tout [2]. On finira par adorer la

pations de la société romaine : « Sed videsne in quem hominem inciderit respublica ? Quam acutum, quam vigilantem, quam paratum ? Si, mehercule, neminem occiderit, nec quidquam cuiquam ademerit, ab his, qui eum maxime timuerant, maxime diligetur. Multum mecum municipales homines loquuntur, multum rusticani. Nihil prorsus aliud curant, nisi villulas, nisi nummulos suos. » (*Epist. ad Attic.*, VIII, 13.)

Salluste dit des prétendants au pouvoir, au temps de César et de Pompée : « Uti paucis verum absolvam, per illa tempora quicumque rempublicam agitavere, honestis nominibus, alii sicuti populi jura defenderent, pars quo senati auctoritas maxima foret, bonum publicum simulantes, pro sua quisque potentia certabant. Neque modestia, neque modus contentionis erat : utrique victoriam crudeliter exercebant. » (*Catilina*, XXXVIII.)

[1] « Sit autem fortitudo nostra lex justitiæ, quod enim infirmum est, inutile invenitur. » — (*Sapientia*, II, 11.)

[2] Déjà au temps de Trajan, Pline le Jeune s'étonne que ce ne soit

force triomphante, soit qu'on y voie la suprême puissance du destin, ou cette suprême puissance du vouloir populaire, qui est, pour le rationalisme moderne, ce qu'était le destin pour le rationalisme antique.

Cette force implacable brisera bien des existences. Raison de plus pour courir avec frénésie à toutes les jouissances. La vie n'est plus qu'un jeu désespéré, dans lequel on se résigne aux chances mauvaises par l'appât des gros profits réservés aux gagnants. Les plus dignes d'estime, ceux qui pratiquent, au milieu des corruptions publiques, l'austérité stoïcienne, borneront leur vertu à une silencieuse et passive résignation [1].

En toutes choses sous ce régime, le succès fera l'honneur ou le déshonneur. Tout dépendra de la faveur du maître, peuple ou prince. La bassesse des adulations ne connaîtra point de bornes ; on acclamera et l'on blâmera, selon ce que conseilleront l'intérêt et la peur. On suivra

point l'armée qui ait fait l'empereur : « Credentne posteri, patricio, et consulari, et triumphali patre genitum, quum fortissimum, amplissimum, amantissimum sui exercitum regeret, imperatorem non ab excercitu factum ? Eidem quum Germaniæ præsideret, Germanici nomen hinc missum ? » (*Panégyrique de Trajan*, ch. IX). — Les plus abominables des Césars romains avaient l'armée pour eux. Suétone nous dit que Domitien fut pleuré par les soldats qui étaient prêts à venger sa mort : « Occisum eum populus indifferenter, miles gravissime tulit, statimque divum appellare conatus est : paratus et ulcisci, nisi duces defuissent : quod quidem paulo post fecit, expostulatis ad pœnam pertinacissime cædis auctoribus. » (*Domitien*, ch. XXIII.)

[1] Tacite, racontant les morts stoïques de quelques-unes des victimes de Néron, fait cette réflexion : « Nunc patientia servilis, tantumque sanguinis domi perditum, fatigant animum et mœstitia restringunt. Neque aliam defensionem, ab iis quibus ista noscentur, exegerim, quam ne oderim tam segniter pereuntes. » (*Annalium* lib. XVI, 16.)

et on louera tout ce qui est fort, on fuira et on méprisera tout ce qui est faible. On mettra, à insulter le César tombé, la même ardeur qu'on mettait la veille à l'encenser [1].

L'autorité sera aussi avilie que l'obéissance, parce que la droiture et la franchise manqueront des deux côtés. L'hypocrisie sera partout. Le maître affectera de craindre et d'éloigner le pouvoir qu'on lui offre, et peu à peu, sans qu'on s'en aperçoive, il aura tout envahi. Les lois et les magistratures établies pour la liberté deviendront dans ses mains des instruments de domination [2]. Rien ne sera plus poignant dans l'asservissement que cette dérision de la force, car, ainsi que Montesquieu le fait remarquer, « il n'y a point de plus cruelle tyrannie que celle que l'on exerce à l'ombre des lois et avec les couleurs de la justice, lorsqu'on va, pour ainsi dire, noyer des malheu-

[1] « Quanto quis illustrior, tanto magis falsi ac festinantes. » (*Annal.* lib. I, 7.)

« Quoties fugas et cædes jussit princeps, toties grates deis actas, quæque rerum secundarum olim, tum publicæ cladis insignia fuisse. » (*Annalium* lib. XIV, 64.)

Tacite met dans la bouche des accusateurs de Thraséas ces mots : « Ejusdem animi est, Poppæam divam non credere, cujus in acta divi Augusti et divi Julii non jurare. Spernit religiones, abrogat leges. » (*Ibid.*, XVI, 22.)

Le même historien, racontant la mort de Vitellius, dit : « Et vulgus eadem pravitate insectabatur interfectum qua foverat viventem. » (*Historiarium* lib. III, 85.)

[2] Auguste s'avance vers l'absolue domination avec une lenteur calculée : « Insurgere paulatim, munia senatus, magistratuum, legum in se trahere, nullo adversante. » — (*Annal.* lib. I, 2.) Tibère, qui achève l'œuvre d'Auguste, et qui est le grand organisateur du césarisme, feint de ne point vouloir accepter l'empire ; s'il est empereur, c'est qu'on l'y contraint : « Fessusque clamore omnium, expostulatione singulorum flexit paulatim, non ut fateretur suscipi a se impe-

reux sur la planche même sur laquelle ils s'étaient sauvés [1]. »

Quand César a dans ses mains toute l'autorité, ses familiers se rendent aisément nécessaires ; ce sont eux qui disposent de tout. Telle est la condition de tout gouvernement personnel. César lui-même est embarrassé de son pouvoir, et il aime à en rejeter le fardeau sur ceux qui l'entourent, le servent et le flattent. La volonté de César, c'est leur volonté, et cette volonté peut tout [2]. César a donc une cour, et cette cour déteste toute supériorité d'intelligence, d'activité et de vertu. Pour n'être point en butte aux soupçons et à l'inimitié de César, il faut être nul, ou feindre de l'être [3].

rium, sed ut negare et rogari desineret. » (*Ibid.*, I, 13.) Mais tout en refusant les honneurs, il rétablit cette insidieuse et implacable loi de majesté, qui fera tant de victimes : « Nomen patris patriæ Tiberius, a populo sæpius ingestum, repudiavit ; neque in acta sua jurari, quamquam censente senatu, permisit, « cuncta mortalium incerta, « quantoque plus adeptus foret, tanto se magis in lubrico, » dictitans. Non tamen ideo faciebat fidem civilis animi ; nam legem majestatis reduxerat. » (*Ibid.*, I, 72.) Devant cette hypocrisie tout le monde s'inclinera.

[1] *Grandeur des Romains*, ch. XIV.

[2] On sait l'influence de Livie sur Auguste. Tacite s'indigne de voir, sous Claude, Agrippine prendre sa place dans les cérémonies publiques : « Novum sane et moribus veterum insolitum, feminam signis romanis præsidere. » (*Annal.*, lib. XII, 37.) On peut dire de plus d'un César ce que Suétone dit de Claude : « Libertis uxoribusque addictus, non principem, sed ministrum egit. » (*Claude*, ch. XXIX.)

Néron exprime bien la toute-puissance des Césars lorsqu'il prononce cette parole que rapporte Suétone : « Negavit quemquam principum scisse quid sibi liceret. » (*Néron*, ch. XXXVII.)

[3] Sous Néron, on fait à Plautus un crime de ce qu'il ne s'efface pas assez : « Plautum, magnis opibus, ne fingere quidem cupidinem otii, sed veterum Romanorum imitamenta præferre. » (Tacite, *Annal.*, XIV, 57.)

César a ses flatteurs et ses amuseurs, mais il faut qu'il soit lui-même le flatteur et l'amuseur du peuple. César a beau être le maître absolu, il n'est jamais que le premier serviteur des foules. César n'a pas d'autorité véritable, car l'autorité se fonde sur le respect, et ni la peur ni l'intérêt ne le peuvent faire naître. Pour rendre son commandement supportable, il faut qu'il plaise. Il s'emploiera de son mieux à cette besogne d'*impresario*, et n'y épargnera rien; il y sacrifiera sa dignité [1].

Les Césars sont grands bâtisseurs, ils ne se lassent pas de démolir et de reconstruire [2]. Les Césars de Rome bâtissent par orgueil personnel et par orgueil d'État. Le Romain se complaît dans la magnificence de sa ville : c'est le servir que d'en accroître la beauté. Les Césars modernes considèrent en outre que bâtir est une partie de leur mission sociale. Les embellissements des capitales donnent au peuple du travail, et avec du travail, ces gros salaires, que les travailleurs de la démocratie aiment à

[1] Il faut lire, dans Suétone, la récapitulation des amusements publics qu'Auguste procura à Rome. Il étend sa sollicitude jusqu'à fournir au peuple romain des clowns et des animaux rares, quand le sénat lui a interdit de lui exhiber des chevaliers : « Equitibus romanis aliquando usus est ; verum priusquam senatusconsulto interdiceretur, postea nihil sane, præterquam adolescentulum Lucium, honeste natum, exhibuit ; tantum ut ostenderet, quod erat bipedali minor, librarum septemdecim, ac vocis immensæ. Solebat etiam citra spectaculorum dies, si quando quid invisitatum dignumque cognitu advectum esset, id extra ordinem quolibet loco publicare : ut rhinocerotem apud septa, tigrim in scena, anguem quinquaginta cubitorum pro comitio. » — (*Octav. August.*, ch. XLIII.)

[2] Quand on lit ce que dit Tacite de la reconstruction de Rome sous Néron, à la suite du grand incendie qui l'avait en partie détruite, on croit assister à la reconstruction de certaines capitales modernes. — Voy. les *Annales*, XV, 43.

consommer dans la vie facile des grandes cités. C'est une sorte de droit au travail que César organise, au profit de certaines couches sociales qui ne s'en montrent pas toujours suffisamment reconnaissantes.

César est le serviteur du peuple qu'il comble de prévenances, et pourtant César est dieu. Il est dieu, parce que le peuple reconnaît et honore en lui sa propre divinité. Dans l'antiquité on rend aux Césars des honneurs divins, et certains d'entre eux finissent par les prendre au sérieux. Jules César ne faisait nulle difficulté de se laisser traiter comme on traite les dieux[1].

Rarement, pendant leur vie, les empereurs se firent proclamer dieux, mais l'apothéose était de droit pour les Césars morts. Quand le césarisme a reçu sous Dioclétien sa plus puissante organisation, et définitivement établi son ordre légal, la langue officielle témoigne du respect religieux que l'on porte au maître du monde et à tout ce qui touche à sa personne[2]. Rome est toute concentrée en

[1] « Non enim honores modo nimios recepit, ut continuum consulatum, perpetuam dictaturam.... Sed et ampliora etiam humano fastigio decerni sibi passus est; sedem auream in curia et pro tribunali, tensam et ferculum circensi pompa, templa, aras, simulacra juxta deos, pulvinar, Flaminem, Lupercos, appellationem mensis e suo nomine. » (Suétone, *Cæsar*, LXXVI.)

[2] « Dioclétien environna le rang suprême d'un éclat et d'une majesté qui surpassèrent tout ce qu'on avait vu jusqu'alors. La servile souplesse des Romains l'aida beaucoup dans l'exécution de ses desseins. L'accès auprès de l'empereur devint plus rare et plus difficile, et fut accordé à un plus petit nombre de personnes, ministres, courtisans, fonctionnaires de premier ordre. Il ne se montra plus qu'étincelant d'or et de pierres précieuses, mêlées à la pourpre. Ce faste oriental dont Aurélien avait donné l'exemple, et que la simplicité républicaine de Tacite et de Probus n'avait pas admis, imposait à la multitude. On vivait dans un temps où la pompe

César, et Rome a toujours été la grande divinité des Romains.

Les empereurs de Byzance poussent le césarisme antique à sa dernière perfection. Leur gouvernement s'exerce suivant les règles d'une centralisation plus régulière et plus forte qui les fait ressembler davantage aux Césars modernes. Dioclétien introduit de grands progrès dans l'organisation administrative de l'absolutisme. Il fait une application plus savante du principe qui règne à Rome depuis Auguste.

Mais, pour être moins capricieux, l'absolutisme n'en est pas moins lourd. C'est toujours du peuple que César tient la toute-puissance et il est toujours pour tous la loi vivante[1].

des richesses était la grandeur. Pour être honoré comme un maître et comme un dieu, Dioclétien n'eut qu'à le souffrir. Cette apothéose, que les empereurs n'avaient obtenue qu'après leur mort, fut dès lors la condition fondamentale de leur règne. Tout ce qui eut rapport à leur personne prit un caractère divin et sacré. On appela le fisc le trésor sacré (*sacræ largitiones*); l'appartement du prince, la chambre sacrée (*sacrum cubiculum*). On avait abordé autrefois les empereurs comme des hommes, en les saluant. On rendit à Dioclétien l'hommage de l'adoration. Ce qui avait été du temps de Caligula et de Domitien, une hyperbole de l'adulation, s'établit comme une règle d'étiquette; et par une de ces contradictions qui se rencontrent souvent chez les nations entre les anciens noms et les usages nouveaux, les courtisans, qu'on appelait toujours les compagnons et amis du prince, lorsqu'ils se présentaient devant son visage sacré, se prosternaient comme les autres la face contre terre.... Enfin, pour qu'on se fît une plus haute idée de la souveraineté, il se forma, du nom du maître de l'univers, le surnom de *Jovius.* » — M. Naudet, *des Changements opérés dans l'administration de l'empire romain*, t. I, p. 262.

[1] C'est dans le Digeste de Justinien que se trouve ce texte décisif : « Utpote quum lege regia, quæ de imperio ejus lata est, populus ei

Chez les modernes, jusqu'à présent, César ne s'est point fait adorer. Pourtant, il se donne parfois comme le messie de l'humanité appelée, par la vertu des principes de 89, à des destinées nouvelles[1].

De nos jours, le vrai César, c'est l'État. L'État moderne, c'est le Dieu présent; présent partout par la prévoyance

et in eum omne suum imperium et potestatem conferat. » — Fr. 1, lib. I, tit. IV.

M. Serrigny résume en ces termes l'absolutisme des empereurs de Byzance : « L'empereur possédait la plénitude des pouvoirs; il faisait seul la loi, sauf à s'éclairer des lumières de son questeur et de son conseil d'État. Il la faisait exécuter par les voies administrative, judiciaire et militaire, sans qu'il y eût de résistance organisée, pour contre-balancer son autorité. Tous les corps et les dignitaires ou fonctionnaires du gouvernement central n'étaient que de purs instruments de ses volontés. Les sénateurs, les consuls, les patrices, les préfets du prétoire, le grand chambellan, le questeur, le maître des offices, les comtes du trésor public et du domaine privé, les maîtres de la milice, les comtes de la cavalerie et de l'infanterie du palais, n'avaient ni indépendance ni pouvoir propre. L'absolutisme était partout et dominait tout. » — *Droit public et administratif romain*, liv. I, titre I, ch. XVII.

M. Serrigny fait remarquer que les seules résistances que rencontra la tyrannie des Césars de Byzance vinrent des évêques, qui revendiquaient contre le pouvoir absolu les droits de la conscience catholique.

[1] On lit dans la préface de l'*Histoire de Jules César*, par l'empereur Napoléon III : « Mon but est de prouver que lorsque la Providence suscite des hommes tels que César, Charlemagne, Napoléon, c'est pour tracer aux peuples la voie qu'ils doivent suivre, marquer du sceau de leur génie une ère nouvelle, et accomplir en quelques années le travail de plusieurs siècles. Heureux les peuples qui les comprennent et les suivent! Malheur à ceux qui les méconnaissent et les combattent! Ils font comme les Juifs, ils crucifient leur Messie; ils sont aveugles et coupables : aveugles, car ils ne voient pas l'impuissance de leurs efforts à suspendre le triomphe définitif du bien, coupables, car ils ne font que retarder le progrès, en entravant sa prompte et féconde application. »

de ses lois et par la pénétration de sa police. La police, peut-être, aura des formes; mais le fond d'implacable absolutisme restera. L'État exigera poliment qu'on l'adore. Rien n'échappera à l'œil vigilant et à la main habile de cette divinité redoutable. Contre elle le droit n'offre aucun refuge, car, par la piperie du plébiscite, elle persuade à ceux qu'elle opprime que ses commandements ne sont autre chose que leur propre volonté. De celui qui parle au nom de l'État, la démocratie de nos jours, comme celle de l'antiquité, est prompte à se faire une idole. Il est vrai que le peuple brise aisément cette idole, mais ce n'est jamais que pour s'en créer tout aussitôt une autre, qu'il acclame avec un égal empressement, et devant laquelle il se courbe avec une égale docilité. Les nations qui refusent l'obéissance à Dieu, et qui ne croient qu'à elles-mêmes, ne font, en s'agitant, que changer de servitude. Pour s'affranchir du joug, il faut qu'elles s'affranchissent de l'erreur au nom de laquelle on le leur impose.

CHAPITRE IV

DES GOUVERNEMENTS LIBRES

I

CE QUI CONSTITUE LA LIBERTÉ POLITIQUE.

La liberté politique a pour objet d'assurer à chacun la faculté d'user de ses forces pour l'accomplissement de sa destinée, sans être troublé dans ce légitime usage par l'intervention arbitraire des pouvoirs publics. Elle a encore pour objet de donner à la société la garantie, que ses forces collectives seront employées en vue de réaliser la fin que la Providence leur a assignée, et qu'elles ne seront point détournées à des emplois qui seraient étrangers ou contraires à cette fin.

Ce serait peu de dire, avec un publiciste célèbre, que ce qui attache les hommes à la liberté, « c'est le plaisir de pouvoir parler, agir, respirer sans contrainte, sous le seul gouvernement de Dieu et des lois. » La liberté a des racines bien plus profondes et elle tend bien plus haut.

Elle répond à ce besoin que ressent l'homme, créé par Dieu, de ne dépendre que de Dieu dans la poursuite du bien suprême auquel tous ses efforts aspirent, et de ne sentir sur lui la main des pouvoirs humains, que lorsque l'utilité sociale réclame leur intervention.

Pour qu'une société se trouve en possession de cette liberté, il faut que toutes choses soient combinées, dans l'ordre des institutions et des influences de la vie politique, de telle façon, que le pouvoir sera arrêté, et comme lié, toutes les fois qu'il tentera d'envahir le domaine sacré des libertés légitimes du peuple, et qu'il n'aura de liberté que pour faire le bien de la société. Telle serait la liberté politique en sa perfection.

Dans les gouvernements absolus, toute liberté est laissée au pouvoir, pour faire ce qui ne sert point au bien commun, même ce qui est positivement nuisible à la société ; dans les gouvernements libres, on tâche de restreindre la liberté des gouvernants au pouvoir de bien faire [1].

Ainsi entendue, la liberté politique ne sera point recherchée pour elle-même ; jamais elle ne pourra faire l'objet principal des aspirations de l'homme. Ce n'est qu'un moyen qui nous aide à atteindre un but plus élevé. Personne ne nie qu'elle ne soit chose d'importance majeure ; mais il est interdit de la considérer, avec les théo-

[1] Saint Thomas d'Áquin comprend de cette façon les garanties à donner, dans tout gouvernement régulier, contre l'abus possible de la puissance politique : « Sic disponenda est regni gubernatio, ut regi jam instituto tyrannidis subtrahatur occasio. Simul etiam sic ejus temperetur potestas, ut in tyrrannidem de facili declinare non possit. » *De Regimine principum*, lib. I, cap. VI.

riciens de l'école libérale, comme l'affaire capitale de notre vie.

La liberté politique suppose d'ailleurs, comme nous l'avons dit précédemment, un ordre de principes et de règles supérieur à l'ordre purement civil. C'est dans ces régions plus hautes que se trouve la raison suprême de nos droits et de nos devoirs. Or, tout le système des libertés politiques ayant pour objet de garantir la liberté du devoir et le respect du droit, comment pourrait-on fixer les règles de ce système, si l'on n'avait une connaissance nette de la fin en vue de laquelle il doit être constitué?

Prise en elle-même, la liberté politique dépend immédiatement des lois qui la définissent et qui la garantissent. Mais ces lois elles-mêmes dépendent des principes plus élevés qui sont les règles constitutives de l'ordre moral. J'ai dit ailleurs comment l'ordre temporel, avec les libertés qui s'y rattachent, est limité par le cercle de légitimité que trace autour de lui la puissance spirituelle. N'oublions pas non plus que les lois ne peuvent rien sans les mœurs, que c'est sur les mœurs d'un peuple que repose tout l'édifice de sa liberté, et que les mœurs relèvent avant tout de la loi qui régit les consciences.

Il est donc impossible, en droit comme en fait, lorsqu'on traite de la liberté politique et des institutions qui la garantissent, de faire abstraction des forces morales supérieures, dont tout être libre, individu ou société, subit l'empire. Que seraient les institutions politiques d'une société, que seraient ses libertés, si les volontés ne puisaient leur règle dans la loi de Dieu, et si la charité, qui vient de Dieu, ne leur communiquait cette ardeur

qui tend à faire surabonder dans la vie sociale le bien et la justice ?

Il faut que partout la liberté contienne le pouvoir, et il faut aussi que partout le pouvoir contienne la liberté. Liberté et pouvoir sont deux termes corrélatifs que l'on peut bien distinguer, mais que l'on ne peut séparer. Déterminer l'un, c'est indirectement déterminer l'autre. Le pouvoir et la hiérarchie sont aussi nécessaires à la société que la liberté. Les institutions par lesquelles un peuple s'assure la liberté doivent être en harmonie avec la nature des forces hiérarchiques sur lesquelles repose l'ordre social.

Chaque société a sa hiérarchie déterminée par la nature des forces qui subsistent en elle et par le mode de leur action. Dans chacun des groupes où se concentre et se déploie l'activité sociale, il y a une certaine organisation du commandement et de l'obéissance, de la direction et de l'exécution. Entre ces groupes eux-mêmes, il existe une certaine proportion de dignité et d'importance, d'après laquelle leur influence politique se détermine. Ce serait une entreprise insensée que de prétendre fonder la liberté politique d'un peuple, sans tenir compte de la hiérarchie sur laquelle ses relations sociales sont établies. Tous les progrès qu'une société accomplit dans la liberté consistent en ceci : que la hiérarchie soit constituée de telle façon que l'exercice du pouvoir laisse un plus libre mouvement aux forces individuelles, tout en conservant aux relations sociales leur régularité et leur solidité.

Les combinaisons de forces politiques et d'influences sociales, par lesquelles la liberté est garantie, peuvent

être très-différentes suivant la différence des temps. Il est même impossible qu'elles ne le soient pas, car la liberté n'est point une abstraction, mais une réalité.

En certains états de société, le privilége peut seul donner protection efficace à la liberté. Le privilége n'est alors autre chose que la garantie du droit propre et nécessaire à chacune des diverses conditions sociales. Aussi longtemps que la société se trouve partagée en groupes divers, placés chacun dans des situations particulières, la liberté ne se comprend que par un droit spécial, répondant aux conditions d'existence et d'activité de chacun de ces groupes. Lorsque, par l'expansion de toutes les forces sociales et par le progrès naturel de la liberté, l'unité s'établit dans la vie sociale, lorsque toutes les forces s'affranchissent et que tous sont maîtres de disposer, comme il leur plaît, de leur personne et de leur propriété, ce n'est plus par le droit du privilége, mais par le droit de l'égalité, que la liberté est assurée. Il n'y a plus alors d'autres droits d'exception que ceux qui appartiennent naturellement aux autorités chargées de régir la société, dans l'ordre spirituel et dans l'ordre temporel. Et ces droits ne sont pas des priviléges, car ils ne donnent rien aux particuliers en dehors du droit commun ; ils ne font qu'assurer la liberté et l'efficacité du commandement. Ils sont les moyens nécessaires de l'exercice des pouvoirs.

Un des principes essentiels de tout gouvernement libre, c'est que la loi y exerce une autorité souveraine, et que le respect de la légalité y soit scrupuleusement pratiqué. Il n'y a plus de sécurité pour personne lorsqu'on s'écarte du droit ; tout devient alors arbitraire, et c'est le

caprice du plus puissant qui règne[1]. Quel que soit le régime légal, qu'il organise le privilége ou qu'il soit fondé sur la pleine égalité, pour que tous jouissent de la liberté que comporte l'état social, il faut que nul ne puisse se mettre au-dessus de la loi. Dans la société catholique du moyen âge, dès l'origine, on l'entendit ainsi. Les chartes, qui octroyaient les priviléges, avaient l'inviolabilité des lois. Le souverain et les seigneurs, qui les avaient concédés, étaient astreints à les exécuter rigoureusement. On put quelquefois transgresser ce devoir, mais la règle fut toujours hautement reconnue. Charlemagne ordonnait à ses comtes de respecter les lois, comme lui-même les respectait[2]. Au moment où tout se range, dans la société chrétienne, sous le lien féodal, le célèbre capitulaire de Kiersy énonce, comme la garantie du droit de

[1] « Nulla erit securitas, sed omnia sunt incerta, cum a jure disceditur, nec firmari quicquam potest quod positum est in alterius voluntate, ne dicam libidine. » — Saint Thomas, *De Regimine principum*, lib. I, cap. III.

Sur l'empire de la loi et sur la soumission que lui doivent les pouvoirs, on trouve dans Cicéron ces belles paroles : « Ut enim magistratibus leges, ita populo præsunt magistratus; vereque dici potest, magistratum legem esse loquentem, legem autem, mutum magistratum. » — *De Legibus*, lib. III, I.

[2] « Volumus ut sicut nos omnibus legem conservamus, ita omnes comites nobis legem conservare faciant. » — Capitulaire cité par Mlle de Lezardière, *Théorie des lois politiques de la monarchie française*, 2e époq., part. III, liv. IV, ch. XXXIV : Preuves.

Mlle de Lezardière cite un grand nombre de textes qui établissent que, sous les Mérovingiens et sous les Carlovingiens, la règle de la légalité fut fréquemment rappelée. On trouve notamment, dans une constitution de Clotaire II, la preuve que rien, en ces temps, ne devait être fait contre la loi et la justice : « Ut auctoritates cum justitia et lege competente in omnibus habeant stabilem firmitatem, nec subsequentibus auctoritatibus contra legem elicitis vacuentur. »

Au milieu du neuvième siècle, les fils de Louis le Pieux se dé-

tous, la règle de la légalité. Par ce capitulaire « le roi est astreint à garder la foi due à chacun selon son ordre [1]. »

Au moment où la société féodale atteint son plus brillant développement, au treizième siècle, un des plus intimes conseillers de Louis IX, celui qui, d'ordinaire, assistait le saint roi quand il rendait la justice, traçant aux juges leurs devoirs, parle en ces termes du respect qu'ils doivent à la loi : « Vois toujours devant toi, des yeux de ton cœur, la sainte figure de Notre-Seigneur, et rejette arrière, quand tu jugeras, toute envie et tout amour terrestre, toute haine, toute convoitise, toute espérance de gain, toute peur de mal, de péril, d'exil, de pauvreté, car avec de tels hôtes, ni droiture, ni justice ne demeurent. Sache que les jugements sont plus à craindre aux juges qu'aux parties ; que si les parties sont sous le pouvoir des hommes qui les jugent, les juges sont sous le pouvoir de Dieu qui toujours regarde quels jugements ils font, et s'ils jugent comme la loi dit [2]. »

clarent soumis à la loi : « Ut unusquisque nostrorum fidelium in regnis nostris, cujuscumque nostrum sit homo, legem et justitiam in suis proprietatibus et in suis honoribus habeat, sicut tempore antecessorum nostrorum habuerunt, et sicut inter nos jam convenit. »

[1] Voy. l'*Histoire du droit français* de M. Laferrière, t, IV, p. 68.

[2] *Le Conseil de Pierre de Fontaines*, XXI, III. — Voici, dans sa naïve et profonde simplicité, le texte du conseiller du saint roi, qui fut le justicier par excellence :

« Que tu voies toz jors des euz de ton cuer la sainte figure nostre Seigneur, et boute ariére tote envie quant tu jugeras et tote amour terriene, tote haine, tote convoitise, tote esperance de querredon terrien, tote poor de mort, de périll et d'essil, et de povreté ; car ovec tex hostes ne se heberge mie droiture ne justice.... Et saches-tu que li jugemenz assez plus espoantables as jugeors que as parties : que se les parties sont par-desoz les homes qui les jugent, li jugeor sont

Au quinzième siècle, lorsque le régime féodal a reçu tous ses développements, et que déjà l'Europe entre dans le régime politique des temps modernes, le chancelier Fortescue, avec un accent qui annonce un esprit public nouveau, affirme pour l'Angleterre le même principe : « Pour mettre le peuple à l'abri de la tyrannie, il faut que le pouvoir soit contenu par la loi politique [1]. »

Le règne de la loi ne serait pas assuré si les pouvoirs qui la violent n'encouraient, vis-à-vis de la société, une sérieuse responsabilité. On sait avec quel soin excessif, et souvent mal entendu, le libéralisme de nos jours a cherché à rendre efficace cette responsabilité. Sous prétexte de mettre le pouvoir dans l'impossibilité de nuire à la société, on l'a mis dans l'impossibilité de la servir. Sans donner dans les excès et les méprises du parlementarisme, il faut reconnaître qu'il est nécessaire de demander compte aux gouvernants de leurs actes, dans tous les cas où ils ont porté atteinte aux droits essentiels de la société et de ses membres, et tourné en instruments d'oppression une autorité qui leur était confiée pour faire respecter le droit et la liberté de tous.

Rien de plus conforme à la notion que les sociétés chrétiennes ont du pouvoir qu'une telle responsabilité. Aussi, la société féodale, qui était toute pénétrée des idées et des sentiments du christianisme, l'avait-elle expressément reconnue et fortement organisée. Partout, à tous les degrés, dans le régime féodal, l'obéissance était subordonnée au bon traitement. C'est de ce principe que

par desoz Deu qui tos jors les regarde quex jugemenz ils font, si come la lois dit. »

[1] *De Laudibus legum Angliæ*, c. IX.

le droit anglais a tiré les garanties constitutionnelles les plus fortes contre l'arbitraire des souverains. « La grande charte de Jean, dit Hallam, fut garantie par l'élection de vingt-cinq barons, conservateurs de ce traité. Si le roi, ou, en son absence, le justicier transgressait quelqu'un des articles, quatre de ces barons pouvaient demander justice, et, en cas de refus, porter plainte aux autres membres de leur corps. « Et ces barons, disait le roi, « avec toutes les communes du royaume, pourront nous « nuire par tous les moyens qui seront en leur pouvoir, « c'est-à-dire en saisissant nos châteaux, terres et biens, « et de toute autre manière, jusqu'à ce que satisfaction « leur soit donnée ; sauf toutefois l'inviolabilité due à « notre personne, à la reine, notre épouse, et à nos en« fants. Et quand l'injustice sera réparée, on nous devra « obéissance comme par le passé [1]. » Dans le capitulaire de Kiersy, des stipulations toutes semblables se rencontrent entre le roi et les seigneurs possesseurs de bénéfices. « Sachez, disent ces derniers, que le roi est tellement uni avec ses fidèles de tout ordre et de tout rang, que, si quelque chose se faisait contre le pacte établi, nous l'avertirions honnêtement et avec respect, comme il convient envers notre seigneur, afin qu'il revînt sur l'infraction commise, et qu'il gardât la loi due à chacun selon son ordre. Que si notre seigneur, après nos remontrances, ne voulait pas observer par droite raison ou juste bienveillance la loi due à chacun, et accordée par lui ou ses prédécesseurs ; sachez que le roi est tellement uni à nous, et nous à la loi, et que de plus, nous sommes,

[1] *L'Europe au moyen âge*, ch. VII, III[e] partie.

de son consentement, tellement associés et réciproquement assurés, évêques et abbés, envers les laïques, et laïques envers les hommes d'Église, que nul n'abandonnera son pair ; et que le roi, alors même qu'il le voudrait, ce qu'à Dieu ne plaise ! ne pourrait rien faire à quelqu'un contre la loi, la droite raison et un juste jugement[1]. » M. Laferrière fait remarquer sur ce texte, qui contient la sanction des obligations royales, que « c'est la désobéissance passive la mieux organisée. »

La sanction de ces règles de responsabilité allait quelquefois, dans la société chrétienne, plus loin que la désobéissance passive; elle allait, dans les cas extrêmes, jusqu'à la résistance active, sous l'autorité de la puissance qui a reçu de Dieu mission de prononcer souverainement sur la justice. Dans la lutte mémorable engagée entre le Saint-Siége et l'empereur Henri IV, on voit tous les ordres réunis menacer de l'emploi des armes ce contempteur de Dieu et des hommes. Ce sont leurs droits aussi bien que les droits de l'Église, que les peuples revendiquent contre cet ignoble et cruel despote : « Les évêques, les grands, les peuples de Saxe, et parmi eux, saint Bennon, évêque de Misnie, adressèrent des plaintes au Saint-Siége et des remontrances à Henri, le conjurant par tous les motifs, maintenant qu'il était parvenu à un âge mûr, de mettre fin aux intolérables excès de sa jeunesse : à ce prix, ils le serviraient de grand cœur, comme auparavant, en la manière toutefois, qu'il convient à des hommes libres, et nés dans un empire libre,

[1] Rapporté par M. Laferrière, *Histoire du droit français*, t. X, p. 68.

de servir un roi ; sinon, chrétiens qu'ils étaient, ils ne voulaient pas se souiller par la communion d'un homme qui avait trahi la foi chrétienne par des prévarications capitales. Que s'il pensait les contraindre par les armes, eux aussi ne manquaient ni d'armes ni de science militaire. Ils lui avaient juré fidélité, mais à condition qu'il voulût être roi pour l'édification et non pour la destruction de l'Église de Dieu ; qu'il gouvernât justement, légitimement, et laissât à chacun son rang, sa dignité et ses droits. Que si, le premier, il violait ces conditions, eux n'étaient plus tenus à la religion de ce serment, mais que, désormais, ils lui feraient une très-juste guerre, comme à un barbare oppresseur du nom chrétien, et que, tant qu'il leur resterait une dernière étincelle de chaleur vitale, ils combattraient pour l'Église de Dieu, pour la foi chrétienne et pour leur propre liberté[1]. »

Les princes contre lesquels la société féodale usait ainsi des droits extrêmes de la résistance armée, exerçaient, en pleine civilisation chrétienne, les plus coupables violences du despotisme antique. En prétendant restaurer les maximes de l'omnipotence impériale, ils renouvelaient aussi l'effroyable abus qu'en faisaient les Césars de la Rome païenne. Mais l'esprit du christianisme avait introduit dans le monde une tout autre idée de la souveraineté, de ses droits et de ses devoirs. Les sociétés qu'animait cet esprit, pensaient que, dans un État, le chef n'est pas tout. Elles estimaient que les sujets ont des droits, lesquels se résument en certaines libertés qui

[1] Rohrbacher, *Histoire universelle de l'Église catholique*, liv. LXIV, t. VII, p. 484, édit. de 1865.

doivent toujours être respectées. De là cette conviction générale, qu'il est bon que la société intervienne dans son gouvernement, le gouvernement n'existant que pour les sociétés et n'ayant d'autre fin légitime que le bien général.

La pratique ordinaire du moyen âge était conforme à cette conviction. A tous les degrés du régime féodal, on trouve autour du seigneur une cour, composée de ceux qui tiennent immédiatement de lui, et qui sont les pairs de sa seigneurie. Tous concourent, à chaque degré, à l'administration de la chose commune en contribuant à fixer la coutume et à rendre la justice. Lorsque l'unité se fera dans les relations sociales, et ramènera davantage vers le centre les divers groupes entre lesquels les forces sociales sont disséminées, la représentation, de locale qu'elle était, deviendra générale, et l'ordre politique moderne prendra la place de l'ordre féodal. Les états provinciaux et les états généraux se constitueront sur le type des cours seigneuriales, et exerceront des attributions analogues.

Le chancelier Fortescue, décrivant au quinzième siècle les institutions politiques de l'Angleterre, nous donne le tableau des libertés politiques, telles que l'esprit chrétien tendait à les fonder dans la société du moyen âge, et telles qu'il les eût fondées, si la renaissance du césarisme n'avait jeté les États modernes sur la voie de l'absolutisme :

« Un roi d'Angleterre ne peut pas changer à son caprice les lois de son royaume. La raison en est qu'il ne règne pas sur son peuple par le pur *droit de l'institution royale*, mais aussi en vertu d'un droit politique.

« S'il leur commandait en vertu du pur droit royal, il pourrait changer la loi du royaume, imposer des tailles et d'autres charges à ses sujets, sans les consulter. C'est de cette sorte de gouvernement que parlent les lois civiles quand elles disent : *Tout ce qui plaît au prince a force de loi.* Mais bien différente est la puissance du souverain qui commande à son peuple en vertu du droit politique. Il ne peut changer les lois sans le consentement des sujets, il ne peut, contre leur gré, leur imposer des charges extraordinaires. Le peuple, vivant sous les lois faites avec son consentement, jouit en paix de ses propriétés, sans avoir à redouter que son prince, ni personne, puisse les lui ravir. Toutefois, le peuple peut avoir à se louer de vivre sous un prince qui le gouverne en vertu du droit royal, pourvu que sa domination ne dégénère pas en tyrannie. C'est d'un tel prince qu'Aristote dit au troisième livre de la *Politique :* qu'il est plus avantageux pour une cité d'être régie par un homme de bien que par de bonnes lois. Mais, comme il n'arrive pas toujours que celui qui gouverne soit dans ces bonnes dispositions, saint Thomas, dans le livre qu'il a écrit pour le roi de Chypre, touchant *le gouvernement des princes*, dit qu'il faut chercher à constituer le royaume de telle façon que le roi ne soit pas libre de gouverner son peuple tyranniquement. Or, cela ne se peut faire qu'à la condition que la puissance royale soit contenue par la loi politique[1]. »

On voit comment, au temps où la vie publique était pénétrée de l'esprit chrétien, on instituait, comme ga-

[1] *De Laudibus legum Angliæ*, c. IX.

rantie de liberté, l'intervention de la société dans le gouvernement. Mais quelle organisation convient-il de donner à cette institution? Ici se trouvent en présence et en opposition deux modes de représentation nationale, répondant à deux conceptions du droit social radicalement différentes. D'un côté, on tient compte de tous les éléments dont se compose la vie sociale, et l'on accorde le droit représentatif à tous les grands intérêts nationaux, suivant l'ordre de leur importance et de leur dignité. De l'autre côté, on fait appel à la seule puissance du nombre; on ne voit dans la société qu'un intérêt général et abstrait, une force aveugle de majorité.

Presque toujours, dans les pays où règne le principe de la souveraineté du nombre, on donne, dans le gouvernement, à la représentation nationale une telle prépondérance que, devant elle, l'autorité royale pâlit et s'efface. On n'a plus alors de la royauté que le nom, avec certains honneurs qui ne suffisent pas même à dissimuler l'asservissement du monarque au bon plaisir populaire. De là, un système d'absolutisme parlementaire, qui peut être aussi fatal à la liberté que l'absolutisme des princes.

Quand nous mettons, au nombre des conditions fondamentales d'un régime de liberté politique, le droit des gouvernés de participer au gouvernement, nous ne comprenons point de cette façon l'exercice de ce droit. Le système de la représentation nationale n'a point pour conséquence obligée ce qu'on appelle de nos jours le parlementarisme.

Ce régime bâtard, qui n'est ni République ni monarchie, procède de l'esprit révolutionnaire. C'est la forme politique qu'affecte la Révolution, lorsqu'elle tient à se

montrer prudente et modérée. Jamais la vraie liberté n'est sortie de cette source empoisonnée. Le parlementarisme ne donne aux peuples que la liberté libérale, c'est-à-dire le despotisme de la raison générale, de tous les despotismes le plus savant et le moins facile à secouer.

Nous aurons plus loin l'occasion d'insister sur ces considérations; qu'il nous suffise ici de remarquer qu'il n'y a de vraie et durable liberté politique, de garantie pleinement et constamment efficace contre toutes les tentatives d'absolutisme, que chez les peuples où, par les institutions représentatives, la société est présente dans le gouvernement, et où elle a puissance de s'opposer à tout ce qui se ferait contre son droit et contre son intérêt légitime.

II

DE LA RÉPARTITION DES POUVOIRS DANS LES GOUVERNEMENTS LIBRES.

Mettez dans la main d'une même autorité, prince ou assemblée, toutes les attributions de la souveraineté, et la société n'aura, contre l'abus de la puissance, d'autre garantie que celles que peuvent donner l'esprit de justice et la bonté de caractère du maître, ou des maîtres, qui régneront sur elle. Or, l'expérience nous apprend que, les hommes étant ce qu'ils sont, cette garantie serait incertaine, fragile, et presque toujours vaine.

Il sera toujours dangereux que, dans l'État, un

homme, ou une assemblée, ait le pouvoir de tout faire. Il faut, suivant la pensée de Montesquieu, « que le pouvoir arrête le pouvoir. »

Ici se rencontre un écueil. En essayant d'arrêter le pouvoir, on pourrait l'enchaîner et le paralyser. Si vous opposez au pouvoir des restrictions telles qu'il puisse à peine se mouvoir, si, à chaque pas qu'il veut faire, il rencontre des obstacles légaux qui retardent sa marche et même en certains cas l'arrêtent court, comment remplira-t-il efficacement sa charge, qui est de conduire la société vers son plus grand bien? La société souffrira de cette impuissance où vous aurez réduit son gouvernement. Ce sera, par moment, comme si le pouvoir lui manquait, et alors tout lui manquera, même la liberté, car la liberté, pour s'exercer utilement, a besoin d'être toujours contenue, soutenue et dirigée par le pouvoir.

Pour exprimer en un mot les garanties qui résultent de l'attribution, à des magistratures distinctes, des différentes fonctions de la souveraineté, on a imaginé la division des pouvoirs; quelques-uns même ont parlé de séparation. Ces abstractions ont ce grand inconvénient, qu'elles pourraient faire croire à un éparpillement de l'autorité sociale qui serait contraire à la nature même des choses.

De son essence la souveraineté est une. Au milieu de toutes les combinaisons par lesquelles on limite l'exercice du pouvoir pour en prévenir l'abus, il faut qu'il se trouve toujours un principe d'autorité et d'action qui domine tout, qui donne à tout la règle avec le mouvement, qui mette partout l'unité et l'harmonie.

Dans les monarchies libres, c'est aux mains du roi que

réside ce principe d'autorité. Le roi fait la loi avec le concours des Chambres; il met sa volonté d'accord avec la volonté de la nation. C'est de lui que régulièrement part l'initiative, c'est lui qui donne la sanction. Il n'est pas souverain absolu, car il ne peut faire tout ce qui lui plaît, et ses volontés, en matière législative, n'ont d'efficacité qu'autant que la nation les fasse siennes par ses représentants; il a néanmoins la première part dans le gouvernement et, dans la langue de tous les peuples, on le nomme le Souverain.

Pour que l'accord du roi avec la nation ait tout son effet, il faut que la volonté du pouvoir qui exécute la loi reste toujours conforme à la volonté du pouvoir qui l'a décrétée. Le roi ne peut donc, dans l'application de la loi, s'écarter de cette règle, que lui-même a posée en union avec la nation, et dont la fixité est la garantie de tous les droits.

Le pouvoir ne peut pas non plus s'écarter de la loi, lorsqu'il termine par un jugement les différends qui s'élèvent au sujet de ses actes entre lui et les particuliers, ou bien entre les particuliers eux-mêmes au sujet de leurs droits respectifs. Il faut encore qu'il respecte strictement la loi, lorsqu'il garantit, par l'application des peines le respect des prescriptions légales et des actes posés par les autorités publiques en exécution de la loi.

Il faudra donc que l'ordre des magistratures soit tellement établi que le juge ne soit exposé à aucune pression de la part du gouvernement, et qu'il n'ait aucune raison de porter des jugements qui ne seraient pas conformes à la loi. Il est de la première importance que de fortes garanties soient données à l'indépendance des juges. Ce n'est

pas une entreprise facile que d'imposer de mauvaises lois à une société qui n'est pas elle-même radicalement mauvaise. Dans les sociétés où la notion de ce qui est bon et juste n'a pas complétement péri, il y a un certain instinct de conservation qui répugne aux mauvaises lois. Les pouvoirs les plus despotiques redoutent en cette matière les résistances de l'opinion et rarement ils osent les affronter. Mais il en est tout autrement, quand il s'agit, dans les cas particuliers, de faire appliquer tyranniquement des lois qui ne sont point tyranniques, ou de faire confirmer, par des magistrats chargés de rendre la justice, les injustices commises par le gouvernement. Rien de plus facile, si les juges ne sont pas inaccessibles aux séductions gouvernementales, que de détruire, par l'arbitraire des jugements, les garanties que donnent les règles générales sur l'ordre de l'État. Au contraire, quand les corps de magistrature ont, avec le sentiment de leurs devoirs, une position assurée dans l'État, même s'il n'y a que de faibles garanties dans le gouvernement général, leur autorité est une puissante sauvegarde pour tous les droits. On a vu, même sous des régimes d'absolutisme, le respect du juge pour la loi corriger, dans une large mesure, le vice ou l'insuffisance des institutions politiques. N'en fut-il pas ainsi en France, au temps où le pouvoir royal étendait le plus loin ses empiétements sur toutes les libertés politiques?

Quand l'indépendance de la magistrature sera fortement établie, s'il arrive que les agents, qui exécutent la loi au nom du roi, la transgressent et portent quelque atteinte au droit des citoyens, les juges, qui rendent la justice au nom du roi, ramèneront tout à la loi. En cela

ils rempliront la droite intention du roi, qui ne peut être censé avoir voulu violer la loi faite par lui-même avec le consentement du peuple.

Le pouvoir du roi est alors partout, mais il ne se montre nulle part qu'appuyé sur la loi, et faisant régner en toutes choses le droit dont il est le premier gardien.

De cette façon, le gouvernement conserve en la personne du monarque son unité, en même temps qu'il se trouve modéré et contenu par les institutions dont le monarque est entouré. Le roi ne fera rien contre l'intérêt de la nation, car il ne fera rien qu'avec la nation. La loi, qui est portée par décret du prince, et du consentement du peuple, exprime vraiment, dans son unité, ce vouloir commun de la société, en laquelle le peuple ne se sépare pas du roi, ni le roi du peuple. Et quand il s'agit de déterminer la portée de la loi, pour les cas particuliers et pour l'application à tous les droits, c'est encore la société que l'on retrouve dans les corps judiciaires, dont l'organisation n'est bonne et vraiment protectrice que lorsque le roi et le peuple y prennent leur part, afin d'y introduire, au degré nécessaire, l'autorité et la liberté.

C'est donc le roi qui est, dans la monarchie, le centre de toute la vie politique. C'est par lui que l'unité est conservée et que l'équilibre s'établit entre toutes les forces qui concourent au gouvernement. Dans la République, le centre politique est ailleurs et l'unité s'établit différemment. Mais il faut toujours que l'unité soit dans l'État d'une façon ou d'une autre; car, sans l'unité, il n'y a point de gouvernement.

Quelquefois la puissance d'unité des États républicains sera dans l'assemblée du peuple. Elle y sera tellement,

dans la démocratie pure, qu'elle ne connaîtra plus de bornes, et que tout sera livré à l'absolutisme de la volonté générale. Toutes les républiques ne sont pas à la merci de cette force aveugle et indomptée de la souveraineté des foules. On rencontre d'autres modes de constitution, non-seulement dans les républiques aristocratiques, mais encore dans les républiques où l'égalité de droit est fortement établie et où tout relève en dernier ressort du peuple. D'ordinaire, les républiques qui parviennent à une grande puissance et qui durent ont un sénat, dans lequel se fixe la force dirigeante de la politique. Composé des supériorités de la nation, mais possédant, au moins indirectement, le caractère représentatif qui est conforme à l'esprit des républiques, le sénat est dans l'État le pouvoir régulateur et modérateur. Tel était le sénat romain, aussi bien dans le temps que dominait à Rome la démocratie, que dans le temps où l'aristocratie et l'oligarchie y étaient maîtresses. Tel est, de nos jours encore, avec toute la différence de la grandeur romaine à la médiocrité américaine, le sénat des États-Unis.

La grande supériorité de la monarchie, telle que le christianisme l'a faite, de la monarchie fondée sur l'amour et le respect traditionnel du peuple, c'est qu'en la personne du monarque s'unissent intimement le principe d'autorité et le principe représentatif, la force de progrès et la force de conservation. Par la longueur du temps, le monarque et la nation s'identifient en quelque sorte l'un avec l'autre. Le roi d'une monarchie héréditaire peut-il avoir d'autre intérêt que celui de la nation, puisque la grandeur de la nation fait sa propre grandeur, et qu'elle ne saurait déchoir sans que lui-même souffre dans sa puis-

sance et sa dignité? Le roi travaille à la grandeur future de la société, dont l'avenir est tout l'avenir de sa dynastie, par les mêmes raisons qui le portent à y maintenir l'ordre dans le présent. Par intérêt autant que par devoir, il est l'initiateur le plus actif de tout le perfectionnement social, comme il est le défenseur le plus ferme et le plus vigilant des principes et des traditions, qui assurent à la nation la vie longue, paisible et prospère. Si vous disposez l'ordre de l'État de telle façon que l'intervention régulière des forces sociales dans le gouvernement puisse, lorsqu'il est nécessaire, remédier au mauvais vouloir ou à l'insuffisance du monarque, qui est homme et qui peut toujours faillir, qu'y aura-t-il encore à souhaiter? Comment pourrait-on mieux assurer à la société la force d'impulsion et la force de résistance qui lui sont nécessaires? Est-il téméraire de penser que ce régime, où tout l'équilibre des pouvoirs a pour centre l'autorité royale, sera, nonobstant quelques inconvénients toujours possibles, le meilleur des régimes sous lequel l'homme puisse vivre en ce monde, où jamais ni peuples ni individus ne réaliseront la perfection absolue?

M. de Haller a dit avec grand sens : « Prétendre, par des institutions humaines, prévenir ou empêcher tout abus du pouvoir souverain, qui n'a d'autre supérieur que Dieu, c'est là une pensée qui n'a pu se présenter qu'à l'orgueil de notre siècle; c'est un problème dont la solution est radicalement impossible et dont l'énoncé implique même contradiction. Car pour garantir de l'abus du pouvoir suprême, il faudrait lui opposer, et par conséquent créer un pouvoir supérieur; mais alors c'est ce dernier qui serait pouvoir supérieur, et c'est de sa part que l'a-

bus serait à craindre. Chargez les associations humaines d'autant de lois écrites, de constitutions et d'organisations que vous voudrez, disséquez le pouvoir, ou opposez-lui ce que vous appelez des contre-poids, pour maintenir l'équilibre; tout au plus reculerez-vous la difficulté, mais vous ne pourrez détruire la loi de la nature : toujours quelque individu, ou quelque corps, sera le plus puissant et aura l'autorité suprême. Or, l'abus devient possible dès qu'on a la force et la volonté de le commettre. »

De là cette conclusion dont l'histoire contemporaine donne une si manifeste confirmation : « Il restera éternellement vrai que l'abus du pouvoir suprême ne peut être empêché que par la religion et la morale, c'est-à-dire par le respect pour la loi naturelle de la justice et de la charité, et par la soumission volontaire à ce qu'elle prescrit. Le pouvoir suprême, auquel on ne peut résister, n'a aucun juge sur la terre ; contre lui, il n'y a de recours qu'auprès de Dieu, c'est-à-dire, dans une loi et dans une puissance réellement supérieure à toute loi et à toute puissance humaine[1]. »

Dans toute société il faut un maître, un souverain, c'est-à-dire un pouvoir qui ait le droit de dire le dernier mot, et d'exiger que sa parole soit toujours obéie. Si le souverain, prince ou peuple, ne parle qu'au nom de l'homme, tôt ou tard sa prétention à l'omnipotence éclatera, et on le verra briser tous les liens dans lesquels on avait tenté de le contenir. Et cette invasion de l'absolutisme sera d'autant plus prompte et plus irrésistible que,

[1] *Restauration de la science politique*, t. I, p. 511.

dans l'organisation de l'État, on aura donné plus de puissance au peuple et reconnu plus de force à la loi du nombre. Aucune constitution politique ne tiendra, aucun équilibre, ni de forces sociales, ni de pouvoirs politiques, ne subsistera, s'il n'y a, au-dessus des fragiles combinaisons de la légalité humaine, une force d'en haut qui réprime toutes les cupidités, qui maintienne chacun à sa place et dans l'ordre de son autorité, par le lien du devoir.

Burke fait à ce sujet des remarques profondes : parlant de l'établissement ecclésiastique de la Grande-Bretagne, il dit : « Notre législateur a solennellement, et pour jamais, consacré l'État et tout ce qui agit en lui. Cette consécration est faite, afin que tous ceux qui prennent part au gouvernement des hommes, dans lequel ils représentent la personne de Dieu même, prennent de leur fonction et de leur mission des idées élevées et qui répondent à leur dignité. Toute personne exerçant un pouvoir quelconque doit être particulièrement pénétrée de cette conviction, qu'elle n'exerce qu'une autorité déléguée, et qu'elle aura à rendre compte de ses actes au maître suprême qui la lui a confiée, et qui est l'auteur et le fondateur de toute société. Il est nécessaire que ce principe soit imprimé dans l'esprit de ceux qui exercent une souveraineté collective, plus fortement encore que dans l'esprit des princes. Sans instrument pour agir, les princes ne peuvent rien ; or, quiconque emploie des instruments, s'il en tire du secours, y rencontre aussi des résistances. Les princes n'ont donc jamais pleine puissance de faire tout ce qu'ils voudraient, et ils ne peuvent point, sans danger pour eux-mêmes, pousser l'abus jusqu'à l'extrême.

Mais l'autorité populaire est absolue et sans bornes, et le peuple a, dans son pouvoir, une confiance infiniment plus grande et beaucoup mieux fondée. Le peuple est à lui-même son propre agent, et il saisit de plus près l'objet qu'il a en vue. D'ailleurs le peuple est peu sensible à la responsabilité que l'homme encourt devant l'opinion, une des puissances de ce monde avec lesquelles on compte le plus. La part de blâme qui doit retomber sur chaque individu, pour les actes de la vie publique, est très-petite; car l'action de l'opinion est en raison inverse du nombre de ceux qui abusent du pouvoir. L'approbation que le peuple donne lui-même à ses actes a pour lui toute l'apparence d'un jugement public en sa faveur. La crainte de la peine n'agit pas plus sur le peuple que la crainte du blâme. Pas un seul individu du peuple ne peut craindre d'être frappé dans sa personne de quelque châtiment, et le peuple, pris en masse, ne peut jamais l'être, car, les peines n'ayant d'autre objet que de faire des exemples pour la conservation du peuple entier, le peuple entier ne peut jamais être frappé d'aucun châtiment infligé par une main humaine. Voilà pourquoi il est d'une importance extrême qu'on ne souffre jamais que le peuple puisse s'imaginer que sa volonté soit, plus que la volonté des rois, la règle suprême du bien et du mal [1]. »

Si vous ôtez Dieu de la société, l'équilibre ne peut plus y être. Où serait, hors de lui, le point fixe, nécessaire à tout équilibre ? Si l'homme ne fait l'aveu de sa dépendance vis-à-vis de son auteur, s'il ne courbe sa volonté

[1] *Réflexions sur la Révolution française*, p. 93. édit. de Londres, 1814.

sous la volonté souveraine de Dieu, jamais il ne pourra établir dans la société la pondération des forces qui lui garantit l'ordre régulier et le progrès pacifique.

Dans une société où le sentiment du droit de Dieu régnera sur la vie politique aussi bien que sur la conscience privée, le pouvoir et la liberté seront également à l'abri de toute atteinte grave. Le pouvoir, qui commande au nom de Dieu, sera respecté, et on n'aura rien à craindre de l'anarchie. On n'aura rien à craindre non plus du despotisme, parce que, dans une telle société, l'idée que l'autorité puisse être exercée, par un seul ou par quelques-uns, contre l'intérêt de tous et contre la justice, sera toujours repoussée par la conscience publique. Par moments, sans doute, les passions pourront essayer de rompre à leur profit l'ordre établi et produire des désordres passagers ; mais le sentiment général et la tradition constante de la société auront facilement raison des ambitions et des cupidités du petit nombre. L'État, après des secousses plus ou moins sérieuses, retrouvera le repos. Les pouvoirs rentreront dans l'ordre naturel de leurs attributions. La loi d'équilibre qui les régit reprendra facilement son empire, parce que le point central de cet équilibre se trouvera placé au-dessus des fragiles combinaisons d'une politique tout humaine ; il résidera dans cette règle supérieure du devoir, sur laquelle l'homme ne peut rien parce qu'elle n'est pas de lui, mais de Dieu.

Tenter de fonder, hors de ces principes, l'alliance d'un pouvoir fort et d'une liberté durable, serait une folle et vaine entreprise. Appuyée sur la seule autorité de l'homme, organisée sur les seules données de sa raison,

la société sera impuissante à trouver le calme, la sécurité, la suite dans l'action, qui sont les premières conditions de sa prospérité. Comme un navire sans gouvernail, elle flottera perpétuellement du despotisme à l'anarchie, et de l'anarchie au despotisme, jusqu'à ce que l'abîme révolutionnaire l'engloutisse.

« Le principe de toute souveraineté réside essentiellement dans la nation. » Tel est le premier axiome de toute politique libérale. Les constituants, qui l'écrivaient dans la déclaration des Droits de l'homme, s'imaginaient qu'ils pourraient, à leur gré, diriger cette force devant laquelle devait disparaître le droit de tous les pouvoirs établis. Mais voilà que tout le système des contre-poids politiques, par lequel ils croyaient s'en rendre maîtres, s'est écroulé. Un moment on a cru que la sagesse bourgeoise pourrait résoudre le problème, et qu'elle assurerait à la société la liberté en la préservant du désordre. L'illusion a été courte. Le peuple n'a pas voulu de cet équilibre où il n'était pour rien. Le suffrage universel a détrôné le suffrage bourgeois, et du suffrage universel sont sortis les plébiscites qui ont tout livré à César.

On considérait en 89 comme un despotisme intolérable le régime des anciennes monarchies chrétiennes, où le pouvoir du monarque était tempéré par une loi morale que tous acceptaient, et limité par des coutumes profondément enracinées dans la vie nationale. On voulut en finir avec ce pouvoir qui pourtant, de lui-même, allait au-devant des changements rendus nécessaires par le temps et le progrès de la vie sociale. On affecta de considérer comme vaines et frivoles les garanties plus précises et plus fortes, à l'aide desquelles il était facile de régler,

suivant le droit et les intérêts de tous, l'action du pouvoir traditionnel, tout en laissant intact dans son droit ce pouvoir lui-même. On brisa avec l'antique institution monarchique, qui était l'expression vivante du droit national ; on ne consentit à garder le monarque qu'en le dégradant, et en le réduisant à l'office de premier commis de la nation.

De cette rupture violente avec la vieille légitimité chrétienne, de ce divorce avec le seul pouvoir capable d'assurer à nos sociétés la liberté nécessaire avec l'ordre nécessaire, on voit ce qui est advenu. Pour ne point mourir, la société de 89 se donne à des pouvoirs qu'aucune tradition ne lie, et qui ne peuvent se préserver des coups de la Révolution que par la dictature. Mais que sont devenus les contre-poids ? où donc est l'équilibre, où donc est la liberté ?

III

DE L'INTERVENTION DES GOUVERNÉS DANS LE GOUVERNEMENT

Rien de plus naturel, rien qui soit mieux dans l'ordre, que d'appeler les gouvernés à concourir au gouvernement. Saint Thomas d'Aquin, le plus sûr des théologiens, dit formellement que, pour qu'une société soit bien constituée, il faut que tous aient dans le gouvernement une certaine part. Il ajoute même que tel était le principe de l'organisation politique établie par Moïse pour le peuple de Dieu[1].

[1] « Dicendum quod circa bonam ordinationem principum in ali-

Il ne s'agit point ici de l'idée démocratique, suivant laquelle ce seraient les gouvernés qui gouverneraient, soit par eux-mêmes, soit par leurs représentants. Nous ne parlons de l'intervention de la société dans le gouvernement qu'en ce sens que les gouvernés prêtent assistance aux pouvoirs établis, et qu'ils contiennent ces pouvoirs dans les limites de la justice et de l'intérêt de tous.

Il y a une certaine manière de déduire l'idée du gouvernement représentatif, sans aller jusqu'à l'extrême des conceptions démocratiques, tout en conservant néanmoins le principe rationaliste dont elles dérivent. On dit : « La souveraineté de droit n'appartient à personne, parce que la connaissance pleine et continue, l'application fixe et imperturbable de la justice et de la raison, n'appartiennent pas à notre nature imparfaite. Le gouvernement représentatif n'attribue la souveraineté de droit à personne. Tous les pouvoirs s'agitent dans son sein, pour la découverte et la pratique fidèle de la règle qui doit présider à leur action, et la souveraineté de droit ne leur est reconnue qu'à la condition qu'ils la justifieront incessamment. Le gouvernement représentatif, fils de la justice et de la raison, ne reconnaît qu'elles seules pour guides. Comme il n'est pas de la faiblesse humaine, en ce monde, de suivre infailliblement ces guides sacrés, ce gouvernement n'accorde à personne absolument la souveraineté de droit,

qua civitate vel gente, duo sunt attendenda, quorum unum est, ut omnes aliquam partem habeant in principatu : per hoc enim conservatur pax populi, et omnes talem ordinationem amant et custodiunt. » — *Summa theologiæ*, secunda secundæ, quæstione cv, articulo I : conclusio.

et il provoque la société tout entière à la découverte de la loi de justice et de raison qui seule peut la conférer [1]. »

Si telle est l'essence du gouvernement représentatif, aucune société chrétienne ne l'admettra. L'homme ne peut rien sur l'autorité ni sur le droit, qui ont leur origine en Dieu. Mais Dieu a laissé aux sociétés le soin de déterminer les conditions d'exercice de l'autorité qui les gouverne dans l'ordre temporel, et de décréter, dans les limites de la loi divine, le droit qui les régit. Ici apparaît l'homme avec son pouvoir subordonné au pouvoir de Dieu. Ici se manifeste l'action de la société sur son gouvernement. Cette action s'organise et s'exerce par la représentation nationale, laquelle intervient, non comme source et principe de l'autorité et du droit, mais simplement comme moyen de garantir à la société sa légitime liberté.

Que pourrait donc avoir de faux et de condamnable l'intervention des gouvernés dans le gouvernement, lorsqu'on l'entend ainsi? Il y a plus : on peut dire, sans hésiter, qu'elle est conforme à l'esprit du christianisme. Livrer la liberté des hommes à l'arbitraire du pouvoir, c'est lui livrer les âmes, car il n'est rien que les pouvoirs

[1] M. Guizot, *Histoire des origines du gouvernement représentatt en Europe*, t. I, p. 93 à 155, édit. 1851. On n'aurait pas toute la pensée de l'illustre écrivain, au point où le temps et l'expérience de l'homme d'État l'avaient portée, si l'on ne rapprochait de ce passage le chapitre des *Méditations sur la religion chrétienne*, où M. Guizot fait voir que l'autorité de Dieu est le fondement nécessaire de tout ordre moral. — Voy. la 2e Méditation du IIIe volume : *le christianisme et la morale.*

despotiques aient plus en horreur que la liberté de l'Église. Or, comment défendre la liberté de la conscience chrétienne, si ce n'est par la juste influence des gouvernés, qui pourront réclamer cette liberté contre les gouvernements oppresseurs? L'Église n'a pas la force, elle est dans les mains des pouvoirs temporels; elle ne peut être défendue que par l'usage que font ses enfants de l'autorité et des droits qu'ils possèdent dans la vie civile. Si l'Église a été quelquefois protégée par des princes qui exerçaient le pouvoir absolu, elle a été bien plus souvent asservie et persécutée par eux. La tendance fatale de l'absolutisme est de tout faire plier sous son caprice; la conscience chrétienne ne plie que sous l'autorité de Dieu, et résiste fièrement et invinciblement à tout ce que Dieu condamne.

N'est-ce pas l'Église, d'ailleurs, qui donne aux hommes les vertus nécessaires à la liberté? On peut dire, avec grande justesse, des gouvernements libres ce que Montesquieu dit de la République : « Leur principe, c'est la vertu. » Si tous les citoyens d'un État étaient des chrétiens parfaits, tous pourraient, dans la mesure de leurs lumières, concourir au gouvernement, soit en exerçant eux-mêmes certains pouvoirs, soit en désignant ceux à qui appartiendra l'autorité. Saint Augustin a dit : « Si un peuple est parfaitement modéré, sérieux et fermement dévoué au bien général, on fera bien de porter une loi qui permette à ce peuple d'élire lui-même les magistrats qui administrent la chose publique. Mais si ce peuple se déprave, s'il ne donne plus qu'un suffrage vénal et s'il confie le pouvoir à des mains immorales et criminelles, il faut ôter à un tel peuple le pouvoir de disposer des di-

gnités, et le remettre à un petit nombre d'hommes de bien [1]. »

L'idée de ce qu'on appelle aujourd'hui le *self government* est non-seulement une vieille idée chrétienne, mais c'est aussi une vieille institution de la société européenne, au temps où elle était pénétrée de l'esprit de l'Église catholique. Mais, depuis 1789, on a étrangement faussé cette idée et dénaturé cette institution.

On a commis une première erreur, laquelle a été, pour un grand nombre, la cause du plus déplorable aveuglement. Par suite des fausses idées que le libéralisme s'est faites sur la nature de la souveraineté nationale, on a concentré toute l'autorité dans les assemblées représentatives, auxquelles on a attribué, de droit ou de fait, un pouvoir absolu : de là le parlementarisme, qui n'est qu'une hypocrisie libérale, par laquelle on voudrait faire passer l'idée révolutionnaire sous le couvert de la royauté.

Lorsque le libéralisme veut être conservateur, il affecte une grande horreur pour la démocratie, ce qui ne l'empêche pas de professer une grande admiration pour le système de la prépondérance des assemblées dans le gouvernement. Une chambre ou des chambres qui expriment la volonté de la nation ; un monarque, très-humble serviteur de cette volonté omnipotente, possédant le droit nominal de choisir ses ministres, n'ayant en réalité d'autre droit que celui de les appeler conformément à la désignation qui lui en est faite par l'Assemblée en laquelle se résume la toute-puissance nationale : voilà ce

[1] *De libero arbitrio*, I, 6, cité par saint Thomas, *Summa theol.*, 1ª 2ª, quæst. XCVII.

qu'on appelle, dans l'école de 89, le gouvernement constitutionnel, et ce qui constitue le parlementarisme.

Dans l'application, on a apporté à cette théorie plus ou moins de tempéraments, suivant le degré de pénétration politique et de sens pratique de ceux qui la mettaient en œuvre; mais l'erreur fondamentale est toujours demeurée. Les fidèles de l'école doctrinaire n'ont rien perdu de leur engouement pour les abstractions auxquelles se confiaient les sages de la Constituante. Les assemblées qui, depuis quatre-vingts ans, en ont suivi la tradition, nous montrent à quelles réalités de trouble, d'impuissance et de ridicule elles conduisent.

Une autre erreur, plus grave encore, a été introduite par l'école révolutionnaire dans l'idée et dans la pratique du gouvernement représentatif : on n'a plus voulu comprendre le *self government* que par la souveraineté du nombre, abstraction faite de toutes les diversités d'aptitude, de dignité, d'importance sociale, qui mettent entre les hommes, pour l'influence politique, une si profonde différence. L'idée égalitaire a tout dominé. La constitution de 1791 nous donne le type d'un gouvernement représentatif tel que le libéralisme le conçoit. Or cette constitution avait pour point de départ les déclarations égalitaires du théoricien politique dont l'esprit a présidé à cette œuvre première de la Révolution. Sieyès fait tout venir de la volonté générale. « Cette volonté, dit-il, ne peut pas être une, tant que vous laisserez trois ordres et trois représentations. Tout au plus, ces trois assemblées pourraient se réunir dans le même vœu, comme trois nations alliées peuvent former le même désir; mais vous

n'en ferez jamais *une* nation, *une* représentation, et *une* volonté commune[1]. »

L'essai qu'on fit du parlementarisme, en 1791, avec une seule chambre, ayant mal réussi, on a cherché à y remédier, en faisant représenter la nation une et indivisible par deux chambres. Mais la tyrannie des principes a toujours fini par l'emporter sur les efforts tentés en vue d'en atténuer les conséquences. Quand on a décrété deux chambres, sous l'empire des idées du libéralisme de 89, l'une d'elles s'est trouvée bientôt réduite au rôle de comparse, et l'influence directrice a passé tout entière à la chambre populaire.

Les Anglais pratiquent depuis longtemps le *self government*, auquel ils ont donné son nom ; mais jamais ils ne lui ont attribué le caractère égalitaire. Chez eux, comme partout aujourd'hui, la démocratie révolutionnaire s'efforce de faire pénétrer ses idées dans la vie politique, et de dominer les institutions. Mais il est à remarquer que, même dans les réformes destinées à donner

[1] *Qu'est-ce que le tiers?* ch. VI.
La démocratie antique l'entendait de même, et, en ceci, se trouve confirmée la justesse de la remarque qu'on a faite souvent : que la politique moderne, celle qui date de 89, n'est qu'un retour à la politique du paganisme. Aristote est décisif sur ce point : « Les institutions communes à toutes les démocraties découlent directement du principe qu'on proclame démocratique, c'est-à-dire, de l'égalité parfaite de tous les citoyens, n'ayant de différence entre eux que celle du nombre, condition qui paraît essentielle à la démocratie et que chérit la foule. L'égalité veut que les pauvres n'aient pas plus de pouvoir que les riches, qu'ils ne soient pas seuls souverains, mais que tous le soient, dans la proportion même de leur nombre, et l'on ne trouve pas de moyen plus efficace de garantir à l'État l'égalité et la liberté. » — *Politique*, liv. VII, ch. I, 10 (édit. de M. B. Saint-Hilaire).

satisfaction aux exigences du grand nombre, la vieille règle de la représentation sociale continue à prévaloir sur la règle moderne de la représentation du nombre. De là, dans tout le système du gouvernement, une pondération de forces sociales aussi favorable à l'ordre vrai et à la vraie liberté, que l'unité absolutiste du parlementarisme leur est fatale [1].

Jamais non plus on n'a songé à introduire en Angleterre cette autre doctrine subversive de toute autorité, et qui découle directement de la conception rationaliste du gouvernement représentatif, doctrine d'après laquelle la nation aurait sur tous les pouvoirs qui la gouvernent, un droit souverain et toujours subsistant. M. Gneist a pu dire avec une parfaite justesse : « Historiquement, le parlement s'est rattaché à une royauté possédant les droits gouvernementaux dans leur intégrité, droits qui ne sont pas l'émanation de la puissance parlementaire, mais du pouvoir primitif de la royauté [2]. » Cette tradition, fortement imprimée dans l'esprit des Anglais, atténue considérablement les inconvénients qui pourraient résulter, pour la liberté du pouvoir royal, de la nécessité où se trouve le roi de n'agir qu'avec le concours des ministres que lui impose indirectement la volonté des chambres. Que cette tradition s'affaiblisse, que l'esprit

[1] M. Bagehot, dont la tendance manifeste est d'attribuer aux institutions anglaises le caractère du parlementarisme démocratique, fait assez voir, en caractérisant les résistances de l'esprit anglais, la profonde différence qui sépare le gouvernement de l'Angleterre des gouvernements représenattifs issus de la révolution de 89. — Voy. *la Constitution anglaise*, p. 376 et suiv. de la traduction française.

[2] *La Constitution communale de l'Angleterre*, Ire partie, VIe période, sect. IVe.

de 89 acquière sur le grand nombre, en Angleterre, une influence qu'il n'a eue jusqu'ici que sur une imperceptible minorité, et c'en sera fait de la solidité de la constitution politique du Royaume-Uni. Nul équilibre de pouvoirs ne peut résister à l'action dissolvante d'une telle doctrine, et les institutions anglaises y résisteraient d'autant moins que le parlementarisme y trouverait, dans le mode de constitution du ministère et dans l'étendue de la responsabilité ministérielle, des moyens d'action d'une infaillible efficacité.

En aucun temps, pas même en 1688, il ne vint à l'esprit des Anglais de reconnaître, au-dessus des pouvoirs établis, un pouvoir constituant, auquel appartiendrait le droit de tout remettre en question dans l'ordre politique. Comme ce pouvoir ne peut jamais épuiser son droit, qui est le droit inaliénable de la volonté générale, du moment qu'il sera reconnu, rien ne sera plus assuré dans la vie politique ; l'effort des ambitions et des cupidités impatientes de trouver, dans un ordre nouveau, l'occasion de se satisfaire, pourra à chaque moment tout renverser. On sait si, depuis que l'Assemblée nationale s'est arrogé le pouvoir constituant, la passion révolutionnaire a usé de ce droit de perdition. De conséquence en conséquence, l'idée de ce pouvoir supérieur conduit à attribuer à la nation une sorte de souveraineté immanente et latente, d'autant plus à redouter qu'elle n'a rien de défini et de nettement reconnaissable. En face de cette force vague et insaisissable, les forces régulières hésitent et faiblissent. Tout est alors livré aux caprices populaires et à la brutale spontanéité des foules révolutionnaires.

L'opinion exerce en Angleterre une puissante action

sur le gouvernement ; mais ce n'est pas l'opinion telle que nous la connaissons dans les sociétés livrées à l'esprit de 89 : ce n'est pas cette souveraine volage, fantasque, tournant à tout vent, constante seulement en sa prétention d'avoir toujours raison, et de s'imposer partout et à tous de par le droit des masses. L'intervention des gouvernés dans le gouvernement, par un tel empire de l'opinion, serait l'impossibilité même de tout gouvernement. Chez les Anglais, l'opinion publique est une force régulière, qui a ses organes autorisés, et que tempèrent les fortes institutions qui entourent la couronne. En Angleterre, il y a une grande aristocratie : non-seulement cette aristocratie forme un corps puissant dans l'État ; mais elle a, par le fait du caractère anglais, sur les dispositions du peuple, une très-grande influence [1].

[1] M. de Parieu s'est attaché à bien marquer le rôle de l'aristocratie dans le gouvernement anglais. Rien ne montre mieux que l'aperçu qu'il nous donne des forces qui concourent à ce gouvernement, qu'il n'y a point là de parlementarisme, dans le sens attribué à ce mot sur le continent.

« La constitution anglaise, dit M. de Parieu, repose sur le concours de trois éléments : un pouvoir monarchique héréditaire, un pouvoir aristocratique investi du même avantage de durée et concentré dans la chambre des lords, un pouvoir résultant d'une élection démocratique, ne résumant pas cependant les votes de tous, mais seulement ceux de masses considérables, formées, par groupes irréguliers, de citoyens qui offrent certaines garanties de propriété, successivement réduites quant à l'importance matérielle, élargies quant au nombre de ceux qui les possèdent.

« Il est facile de se rendre compte de l'action qu'exerce sur tout ce mécanisme l'élément aristocratique, introduit à une grande profondeur dans les mœurs, dans l'assiette des pouvoirs et dans la législation civile sur le partage des successions....

« Les aristocraties sont placées de manière à être les médiatrices naturelles des conflits qui peuvent résulter des tendances opposées de

Un publiciste anglais contemporain caractérise en ces termes l'action de l'opinion sur les affaires politiques dans son pays : « L'opinion publique est actuellement le grand levier de la politique en Angleterre ; mais elle agit sous l'influence de forces modératrices et régulières très-sérieuses. Nous ne sommes pas seulement affranchis de l'absolutisme royal, mais aussi de l'absolutisme démocratique. Une juste puissance est attribuée à la volonté de la majorité ; mais cette puissance ne se manifeste que suivant la loi et par la soumission à la loi, même lorsqu'elle travaille à changer la loi. Notre liberté est une liberté organisée ; ce n'est pas la licence d'une multitude passionnée, qui ne supporte le frein d'aucune forme et d'aucun précédent, qui frappe sans vouloir rien écouter, qui ne peut ou ne veut entendre la raison avant d'agir, et qui souvent se repent quand il est trop tard. Notre Constitution assure à l'homme d'État le temps et les moyens de distinguer entre ce qui est vraiment la voix de la nation et la clameur de quelques factieux qui usurpent parfois le nom de la nation[1].. »

la monarchie et de la démocratie : « L'intérêt de la monarchie, opposé dans son essence à celui de la démocratie, a dit Walpole, ne « peut être amené à une espèce de conciliation, qui ne tient même « qu'au moment, que par un intérêt mitoyen, celui de l'aristocratie. »

« Voilà, il y a lieu de le répéter après plusieurs observateurs, le secret de la constitution britannique, ainsi que de sa longévité remarquable. Partout ailleurs, où le pouvoir médiateur et modérateur a été affaibli ou a disparu, le problème de la stabilité constitutionnelle dans la monarchie représentative semble rester irrésolu. Entre la démocratie changeante et la monarchie qui a besoin de fixité, l'arbitrage fait défaut et l'équilibre est suspect de manquer de solidité.» — *Principes de la science politique*, ch. v.

Creasy, *the Rise and Progress of the english Constitution*. London, 1856, p. 386.

Avec une opinion publique ainsi réglée et modérée, contenue d'ailleurs par un respect de la tradition tel qu'il ne s'en est pas vu de pareil dans la vie politique depuis les Romains; avec la pondération de toutes les grandes forces vives et agissantes de la société, en tous les genres et à tous les degrés, qui viennent chacune prendre leur place dans les institutions ; avec tous ces éléments de stabilité, on peut sans péril attribuer à la représentation nationale des droits qui, partout ailleurs, réduiraient le gouvernement à l'impuissance et jetteraient la société dans la plus déplorable instabilité,

Grâce à l'attachement des Anglais pour leurs vieilles mœurs, des libertés qui seraient chez les peuples livrés à l'esprit de 89 un continuel péril sont chez eux des forces éminemment conservatrices. Les Anglais, en rejetant au seizième siècle l'autorité de l'Église catholique, ont conservé dans leur vie publique les grands traits de l'organisation des peuples catholiques. Chose singulière, ils y sont demeurés affectionnés, autant qu'ils ont pris en aversion l'autorité spirituelle, sous l'influence de laquelle leur constitution politique s'était formée.

L'Anglais est par nature propre aux longs desseins. Quand une fois il a accepté une idée, il est rare qu'il s'en détourne ; il la garde avec ténacité, et il en tire, avec une ferme persévérance, toutes les applications. Comme le Romain, l'Anglais a reçu de la Providence une aptitude politique qui forme un des traits dominants de son caractère ; aussi c'est particulièrement dans la vie politique que ses grandes qualités se déploient ; c'est là qu'il donne la mesure de ce qu'il est. D'ailleurs, les Anglais sont, comme les Romains encore, un peuple légiste,

et le légiste a le culte de ce qui est établi par la loi. De là ce phénomène, singulier au premier aspect, d'un peuple qui a subi dans ses mœurs privées et dans sa vie religieuse une révolution profonde, et qui conserve dans sa vie politique tout ce que le temps y avait introduit sous l'empire d'une doctrine qu'il a répudiée et qu'il persiste à repousser.

Un penchant prononcé pour la richesse et pour le bien-être, des préoccupations utilitaires qui ne vont jamais sans une certaine dose d'égoïsme, un vieux fond d'insubordination germanique, qui s'accommode mal avec la soumission qu'exige dans les choses de la foi l'autorité catholique, éloignèrent les Anglais de l'Église et les jetèrent dans les révoltes du protestantisme. La charité, qui ne peut s'allier ni avec l'égoïsme utilitaire ni avec l'orgueil du libre examen, fut remplacée chez les Anglais par l'intérêt, qui devint la loi habituelle des rapports sociaux. Sous cette froide et dure loi de l'intérêt, un désordre profond s'est introduit dans la vie sociale de l'Angleterre. Dans ce grand empire britannique, les riches et les pauvres forment comme deux nations en un seul peuple ; nations, en bien des manières, étrangères l'une à l'autre, et quelquefois ennemies. Le paupérisme y a son domaine, que les riches ne considèrent que de loin et en théorie, et pour lequel ils ne font rien ou presque rien, faute de la charité libre qui part du cœur, de la charité qui se donne soi-même, de la vraie charité du Christ, dont le protestantisme a tari les sources. Si profond que soit l'abîme qui sépare ces deux nations, elles sont pourtant liées l'une à l'autre ; elles se tiennent par cette solidarité de la vie sociale qui se révèle toujours à

a fin par les châtiments dont sont frappés ceux qui l'ont méconnue. Si l'Angleterre ne retrouve, avec la foi catholique, l'amour de la pauvreté et des pauvres, un jour viendra où la nation des misérables et des délaissés demandera compte à la nation des puissants et des riches de son abaissement et de ses souffrances. Ce jour-là, l'Europe pourrait bien voir le grand édifice politique de l'Angleterre s'abîmer dans les flots du radicalisme et du chartisme. En une telle crise, les combinaisons de forces politiques ne pourraient rien, et le désordre social emporterait tout.

Le peuple anglais a si bien gardé, dans ses lois fondamentales et dans les coutumes de sa vie publique, l'empreinte des siècles catholiques, qu'il suffirait de rendre à l'Angleterre la foi de l'Église romaine, pour que l'état politique s'y trouvât tout naturellement ramené aux conditions essentielles de la constitution des sociétés catholiques. Le libéralisme le sent, et il y a longtemps déjà qu'il dirige ses coups contre les antiques institutions de l'Angleterre ; mais jusqu'à présent il n'a pu en entamer que les dehors. Grâce au bon sens des Anglais, les parties essentielles du système restent intactes, et les traditions sur lesquelles il s'appuie conservent leur autorité.

Sur le continent, où les idées de la Révolution ont pris un si funeste empire, la restauration de la vraie liberté pourrait être, à certains égards, moins facile. Même chez beaucoup de ceux qui ont conservé la foi catholique, la tradition sociale et le sens politique sont affaiblis par l'effet des illusions de 89. Il y a parmi nous des confusions d'idées fâcheuses et persistantes.

On s'obstine à ne voir de représentation politique efficacement protectrice de la liberté que celle qui procède d'une souveraineté de la volonté générale, avec laquelle aucune autorité véritable n'est compatible, et que répudie absolument la doctrine de l'Église catholique. On ignore, on ne veut pas se rappeler que durant les siècles chrétiens, à tous les degrés de la vie publique, les gouvernés prenaient part au gouvernement, et que leurs droits, absolument différents, en principe comme en fait, de ce qu'on appelle les libertés modernes, leur donnaient néanmoins de sérieuses garanties de liberté.

Pour bien comprendre le caractère des institutions qui peuvent assurer la vraie liberté politique, pour bien distinguer cette liberté de conservation et de salut, des fausses et périlleuses théories de liberté qui séduisent présentement tant d'esprits honnêtes, il est utile de savoir comment, lorsque l'Europe était tout entière pénétrée des influences catholiques, la société intervenait dans l'exercice des pouvoirs qui la gouvernaient. Le temps me presse, et l'espace me manque dans le cadre étroit de ce livre. Il suffira de rappeler, par quelques traits d'ensemble, ce que la science historique de notre siècle a mis au-dessus de toute contestation [1].

[1] Sur le caractère général de liberté dans les gouvernements du moyen âge, voici le jugement de Montesquieu :

« Les nations germaniques qui conquirent l'empire romain étaient, comme l'on sait, très-libres. On n'a qu'à voir là-dessus Tacite, *sur les Mœurs des Germains*. Les conquérants se répandirent dans le pays ; ils habitaient par les campagnes et par les villes. Quand ils étaient en Germanie, toute la nation pouvait s'assembler. Lorsqu'ils furent dispersés dans la conquête, ils ne le purent plus. Il fallait pourtant que la nation délibérât sur ses affaires, comme elle avait fait avant la con-

Ce qui ne peut faire doute pour personne, c'est que, dans les cours féodales, les hommes libres fussent jugés par leurs pairs. La société du moyen âge possédait la garantie si importante de l'intervention des justiciables dans l'administration de la justice. Elle avait, au civil comme au criminel, l'institution du jury, que bien des nations du continent ont perdue ou n'ont conservée qu'à demi, et dont les légistes de l'Angleterre font avec raison le fondement du droit privé et public de tout Anglais.

Déjà Montesquieu disait : « Qui que ce fût qui eût la juridiction, le roi, le comte, le grafion, le centenier, les seigneurs, les ecclésiastiques, ils ne jugèrent jamais seuls; et cet usage, qui tirait son origine des forêts de la Germanie, se maintint encore lorsque les fiefs prirent une forme nouvelle[1]. »

« La loi salique, dit M. Pardessus, et une multitude de documents attestent que la justice était rendue dans chaque arrondissement par l'assemblée des hommes libres. Tous les documents s'accordent à constater que le *grafio* ou *comes* ne prenait point part au jugement. Ses

quête : elle le fit par des représentants. Voilà l'origine du gouvernement gothique parmi nous. Il fut mêlé d'abord de l'aristocratie et de la monarchie. Il avait cet inconvénient que le bas peuple y était esclave : c'était un bon gouvernement, qui avait en soi la capacité de devenir meilleur. La coutume vint d'accorder des lettres d'affranchissement; et bientôt la liberté civile du peuple, les prérogatives de la noblesse et du clergé, la puissance des rois, se trouvèrent dans un tel concert, que je ne crois pas qu'il y ait eu sur la terre de gouvernement si bien tempéré que le fut celui de chaque partie de l'Europe dans le temps qu'il y subsista. » -- *Esprit des lois*, liv. XI, ch. VIII.

[1] *Esprit des lois*, liv. XXX, ch. XVIII.

fonctions consistaient à présider les citoyens qui, sous la dénomination de Rachimbourgs, étaient chargés d'entendre les parties et de juger les causes[1]. »

Durant la période mérovingienne, cette règle est générale : elle s'applique aux justices patrimoniales, qui étaient attachées au domaine et à la propriété, aussi bien qu'aux justices régulières qui s'exerçaient sous l'autorité des rois, car ces dernières avaient pris des premières leurs règles essentielles. Les seigneurs qui rendaient la justice en vertu d'une concession d'immunité, jugeaient avec l'assistance des hommes de leur domaine, aussi bien que le *comes* ou le *grafio*[2]. Klimrath résume en ces termes la question pour l'époque mérovingienne : « Le prince n'avait que la présidence de l'assemblée et l'exécution des décisions prises par elle. Le jugement était rendu par les hommes libres de la localité, assesseurs du prince et pairs des parties. Cette institution remarquable se trouve dans tous les monuments des époques barbares et féodales. Son existence primitive ne saurait être révoquée en doute[3]. »

La constitution du régime féodal laissa intacte la règle en vertu de laquelle les juges étaient pris parmi les justiciables. Le seigneur remplaça le comte, mais il ne s'arrogea pas le droit de juger ; il se borna à présider, et les jugements furent rendus par les hommes du fief[4]. Au

[1] *Commentaires sur la loi salique*, p. 571 à 574.

[2] Pardessus, *Essai sur l'organisation judiciaire*, p. 312.

[3] *Histoire du droit public et privé de la France*, p. 276.

[4] M. Laferrière résume comme suit le droit féodal en cette matière : « Le droit de cour était pour le seigneur le droit de convoquer la cour féodale, de la présider, de prononcer le jugement, de le faire

treizième siècle, le jugement par jury est la règle générale. M. Boutaric en donne des preuves irrécusables tirées de Beaumanoir et des Établissements de saint Louis, auxquelles il ajoute celles-ci : « La coutume de Normandie montre l'institution du jury fonctionnant dans cette province au treizième siècle en matière civile et criminelle. Il en était de même dans la Picardie, l'Artois

exécuter ; mais ce n'était pas le droit de juger. Les vassaux ou les pairs qui, en leur qualité féodale, avaient le devoir ou le service de cour, avaient le droit de faire le jugement. C'était la pratique antérieurement suivie dans la cour du comte. La sentence ne pouvait appartenir à un seul homme. *Juger est le fait de plusieurs,* disait la maxime féodale. » — *Histoire du droit français*, t. IV, p. 97.

Voy. aussi sur ce point l'étude de M. Buchère sur *les Oirgines du jury.* — *Revue historique du droit,* année 1862, p. 152 et suiv. M. Buchère fait remarquer avec raison que, « si dans quelques cas le bailli juge seul et sans assesseurs, ce n'est là qu'un fait rare et exceptionnel. »

En effet, nous voyons, par les textes de Beaumanoir et de Pierre de Fontaines, que l'on considérait comme nécessaire l'intervention des hommes de la terre pour juger, puisque l'on prenait des mesures pour en garnir la cour, au cas où la seigneurie ne les fournissait pas.

Voici ce que dit Philippe de Beaumanoir :

« Le coustume de Biavoisis est tele, que li segneur ne jugent pas en lor cours, mais lor home jugent. S'aucum à poi d'omnes à fere jugement en se cort, il doit requerre au segneur de qui il tient qu'il li prest de ses homes qui sunt si per; et li sires le doit fere. — *Coutumes de Beauvoisis*, ch. LXVII, 2 et 3.

Dans un autre endroit encore, Beaumanoir insiste sur les moyens à prendre afin de mettre à exécution la règle essentielle du jugement par les pairs : « Li aucun segneur ne sunt pas bien aaisié de fere jugement en lor cours, porce qu'il n'ont nul home de fief, ou por qu'il en ont trop poi ; ne porquant por ce ne doivent il pas perdre lor justices, ançois y a certaine voie, le quele noz avons veu aprover par jugement. Car il poent requerre à lor segneur qu'il lor preste de ses homes, à son coust, pour li conseillier à fere tel jugement, et ses sires li doit fere ; et adont il meisme pot rendre jugement en se cort,

et la Flandre. Philippe le Long prescrivit, en 1319, au bailli d'Auvergne, de prendre conseil en rendant la justice, de chevaliers et de prud'hommes du pays. L'ancienne coutume d'Anjou, qui est aussi du treizième siécle, est conforme sur ce point aux Établissements[1]. » A partir du douzième siècle, lorsque s'établissent les franchises communales, les bourgeois sont jugés par

en la présence des homes que se sires li a prestés. » — *Ibid.*, ch. LXII, 11.

Les précautions de la procédure pour garantir l'indépendance de ces juges sont minutieuses :

« Tout soit il ainsi que le bailli doit prendre les paroles de cix qui pledent et fere les parties apuier au jugement, ne porquant il n'est pas au jugement fere, si li homme ne voelent. Et nus doit estre avec chix qui jugent, s'il n'est apelés de cix qui doivent jugier. » (*Ibid.*, ch. I, 32.)

Pierre de Fontaine donne des règles semblables en divers endroits, notamment ch. XXI, n°s 10 et 22.

[1] *La France sous Philippe le Bel*, p. 181 à 183.

M. Boutaric rapporte les incidents d'un jugement de l'an 1299, inséré dans les preuves de l'*Histoire du Languedoc*, de dom Vaissète, qui fait on ne peut mieux voir ce qu'était au moyen âge le droit d'être jugé par ses concitoyens : « Il s'agissait d'un malfaiteur qui avait été pris par les bayles du vicomte de Lautrec. Il fut jugé, suivant l'ancien usage, sur la place publique, au pied d'un vieil orme. Le tribunal, présidé par le vicomte de Lautrec, était composé de chevaliers, de damoiseaux (nobles non chevaliers) et de bourgeois. Après l'interrogatoire de l'accusé on alla aux voix. Un chevalier prononça la peine du bannissement, un damoiseau demanda que l'accusé fût mutilé ; mais le reste des assistants, au nombre de plus de deux cents personnes, parmi lesquelles les syndics du Lautrecois, s'écrièrent qu'il méritait la mort. Cette acclamation populaire était le vote de la majorité : elle décida du sort du coupable. Il fut condamné à mort, et les bourgeois requirent le vicomte de faire rédiger par écrit cette sentence. »

M. l'abbé Hanauer rapporte plusieurs exemples de délibérations semblables dans les cours colongères de l'Alsace. Voy. notamment *les Paysans de l'Alsace au moyen âge*, p. 142 et 186.

leurs concitoyens. On peut donc dire qu'au treizième siècle, tous les hommes libres, devant les cours féodales, aussi bien que devant les juridictions de bourgeoisie, avaient droit au jugement par les pairs [1].

Pour les hommes libres, le droit est hors de contestation. Pour les hommes de poëste, la question souffre doute, bien qu'il y ait apparence que, dans bien des lieux, le même droit leur était reconnu [2].

Ce n'était pas seulement pour le jugement que le sei-

[1] Boutaric, *ibid.* — Voy. aussi Pierre Odier, *Esquisse du droit féodal*, dans la *Revue historique du droit*, année 1862, p. 429.

M. Laferrière caractérise en ces termes la cour des bourgeois : « Ce n'est pas seulement une juridiction civile; elle est de plus une juridiction criminelle à l'égard des non nobles, et sa compétence s'étendait jusqu'aux crimes qui entraînaient la peine de mort. La cour des bourgeois établie à Jérusalem par les croisés était composée de douze jurés de la cité, ou douze bourgeois des plus sages, lesquels prêtaient serment. Elle ne constituait pas une cour unique. Il fut statué qu'en toutes les cités, en tous les lieux du royaume où il y aurait justice, il y aurait vicomte et jurés, ou cour de bourgeoisie. » — *Histoire du droit français*, t. IV, p. 525, 526.

[2] M. Odier dit à ce sujet : « Les hommes de poëste étaient aussi jugés par des hommes de poëste de même catégorie, Les tenants en censive étaient jugés par les hommes de cens pairs des parties ; les tenants en cotterie étaient jugés par des hommes cottiers comme eux. » — *Esquisse*, etc., p. 429.

M. Championnière émet une opinion absolument contraire. Partant de la maxime que *fief et justice n'ont rien de commun*, à laquelle il donne un sens absolu, il considère tout ce qui n'est point noble comme soumis à la justice justicière, qui reste toujours différente de la justice féodale et n'en suit pas les règles. « La plupart des légistes du dix-huitième siècle, dit-il, ont écrit que la justice par pair était le principe de toutes les juridictions des temps seigneuriaux : cette assertion est inexacte. Le jugement par pairs proprement dits n'existait que dans la justice féodale, par la raison péremptoire qu'il n'y avait de véritables pairs que dans le fief ou dans l'association. Le mot *par* ou *pares* n'exprime, dans les documents relatif au séniorat,

gneur était tenu de se faire assister de sa cour. S'il s'agissait de fixer la coutume, ou bien s'il y avait à disposer sur les intérêts des hommes de la terre, à faire ce que nous appelons aujourd'hui *administrer*, il fallait que le seigneur fût en sa cour. On a été jusqu'à dire que la suzeraineté, qui est la souveraineté dans l'ordre féodal, appartenait, non au seigneur, mais à la cour. « La cour

que la qualité de membres de l'association. » — *De la propriété des eaux courantes*, n° 235.

Lorsque Philippe de Beaumanoir parle du jugement par les pairs, lorsqu'il dit : « Que li segneur ne jugent pas en lor cours, mais lor home jugent.... Que aussi comme il convient les homes le conte mener lor homes par le jugement de lor pers, aussi doit li quens mener ses homes par jugement de ses autres homes, qui sont lor per, » il ne parle que des *francs hommes*, c'est-à-dire des nobles qui tiennent du seigneur à titre féodal. Cette interprétation résulte à l'évidence des passages où l'auteur distingue très-nettement les hommes de fiefs des hommes de poëste, n'accordant qu'aux premiers le jugement suivant la règle féodale. Voy. notamment chap. XLVIII, n° 11 ; chap. LXII, n° 11 ; chap. LXVII, n° 7. — Quand Beaumanoir parle de « l'omme d'un segneur, » c'est toujours d'un homme de fief qu'il s'agit, et jamais d'un homme de poëste.

De même, lorsque Pierre de Fontaines parle, à propos des jugements, de « frans homes » ou de « homes qui sont per en la cort » (voy. chap. XXI, n° 10), il ne parle que des gentilshommes et nullement des hommes de poëste. Au chap. X, n°s 1 à 3 de son *Conseil*, Pierre de Fontaines oppose les « villains » aux « frans homes. » On peut voir aussi le chapitre III du *Conseil*, n° 1, 2, 5 et 6, avec les remarques de du Cange et de Laurière.

M. Dareste, décrivant le régime de l'abbaye de Marmoutiers, au douzième siècle, rapporte que l'intendant ou juge du domaine « réglait les contestations entre l'abbé et ses subordonnés, et qu'il tenait dans les villages des assises particulières, auxquelles assistaient les censitaires libres. » — *Histoire des classes agricoles en France*, 2e édit., p. 177.

M. l'abbé Hanauer constate que dans la même région, en Alsace, même les hommes soumis à une vie nomade n'étaient pas exclus des

féodale, dit M. Beugnot, doit être moins considérée comme un tribunal que comme une assemblée politique et souveraine, dans le sein de laquelle les intérêts de la seigneurie et les intérêts particuliers des vassaux étaient exposés et librement débattus. La suzeraineté n'appartenait point au seigneur, il n'en avait que le titre apparent. Le pouvoir suprême résidait dans l'assemblée de tous les

associations du compagnonnage, et qu'ils avaient leurs plaids, analogues à ceux des cours colongères, où le jugement par les pairs était de droit pour les cultivateurs qui les composaient. « C'est ainsi que les chaudronniers de l'Alsace, de tout le pays compris entre le Hauenstein et la forêt de Haguenau, composaient une vaste corporation, dont les plaids annuels se tenaient à Brisach, et dont les Hoenstauffen d'abord, les comtes palatins plus tard, avaient la direction suprême. Les ménétriers de l'Alsace formaient une association analogue, qui se réunissait à Ribeauvillé, sous la protection des Ribeaupierre. Le Pfiffertag de cette ville a perpétué jusqu'à nos jours le souvenir de leurs anciennes assises. » — *Les Paysans de l'Alsace*, p. 142. — Voy. encore *ibid.*, p. 120.

Si l'on ne peut admettre que le jugement par les pairs ait été la règle générale pour les gens de toute condition, même en dehors de la classe noble, on ne peut pas non plus nier que dans certains cas on ne trouve cette règle appliquée hors des cours féodales. M. Boutaric conclut sur cette question en ces termes : « Les vilains, serfs, hommes coutumiers, costiers, en un mot, tous ceux qui ne jouissaient point d'une entière liberté, n'étaient pas admis au bénéfice du jury. Toutefois, au moyen âge, il n'y avait point de règle absolue. J'ai constaté les principes généraux, mais on rencontre de nombreuses exceptions. Dans certains lieux on voit des vilains jugés par leurs pairs; dans d'autres, les hommes libres par les baillis seigneuriaux. Cela tient à ce que la condition sociale variait à l'infini. » — *La France sous Philippe le Bel*, p. 186.

Il est utile de remarquer ici, avec M. Guérard (*Introduction au Polyptique d'Irminon*, p. 388), qu'il est souvent difficile, au moyen âge, de discerner entre l'homme libre et l'homme asservi. Il arrive qu'on désigne, par des appellations qui rappellent la servitude, des hommes qui en réalité sont libres.

intéressés, qui seule possédait le droit de dépouiller un vassal de son fief[1]. »

Rien n'est uniforme dans le moyen âge ; on ne procède jamais par loi générale ; ce sont les coutumes locales qui règlent tout. Les grands fiefs et les fiefs inférieurs tenus en baronnie ont chacun leur coutume, laquelle ne se détermine et ne reçoit de modification qu'avec le consentement de la cour de la seigneurie. Pour les grands fiefs, lorsque le seigneur veut porter des édits, faire des lois, établir des règlements, il appelle autour de lui les vassaux de sa terre, les évêques, les abbés, les barons, les chevaliers ; souvent aussi il y appelle les gens notables des bonnes villes. Dès le onzième siècle, on trouve des édits « portés de concert avec les grandes assemblées des grands et des médiocres. » Parfois les lois et les règlements sont garantis « par le serment du comte ou de l'abbé, et ensuite consentis expressément par les chevaliers, paysans et bourgeois présents. » Dans les fiefs inférieurs particulièrement, les règlements se font « avec le conseil, la volonté et le consentement des barons et de tout le peuple de la terre[2]. »

Des textes nombreux établissent ce point important : que ce n'étaient pas seulement les nobles qui étaient appelés à ces assemblées où l'on décidait des intérêts de

[1] *Assises de Jérusalem*, introduction aux *Assises de la haute cour*, p. LX.

[2] Mlle de Lezardière a rassemblé des preuves nombreuses de ce concours des gouvernés dans les actes du gouvernement des seigneurs. Voy. *la Théorie des lois politiques de la monarchie française*, t. IV, p. 419 à 427, 2e édit.

la communauté, mais que les paysans eux-mêmes y avaient souvent leur place[1].

A mesure que la liberté civile se généralise, le droit politique s'étend. Devenus libres, les habitants des villages obtiennent des chartes qui fixent leurs usages et limitent les redevances auxquelles ils sont soumis. Le mouvement d'affranchissement des villages suit de près celui des villes, et les *villains* obtiennent, pour leurs droits, des garanties analogues à celles dont jouissent les bourgeois. Souvent le village avait l'assemblée de ses pairs, dont les attributions étaient analogues à celles des conseils qui intervenaient dans l'administration des villes.

[1] M. de Courson constate le fait pour la Bretagne : « Les plus anciens actes de Bretagne ne nous permettent pas de douter que les paysans, associés aux droits du propriétaire foncier par l'usement convenancier, ne fussent pour quelque chose dans le gouvernement du pays. Dès l'an 1089, nous les voyons assister, avec des seigneurs, au jugement d'un différend qui avait éclaté entre les moines de l'abbaye de Redon et les chapelains du duc de Bretagne. En 1150, Rodolphe, sire de Foulgère, rapporte dans le titre de fondation de l'abbaye de Rillé, que son père, se sentant près de mourir, appela dans la forêt de Foulgère tous les clercs de sa terre, tous ses fils et la plus grande partie de ses barons, bourgeois et paysans, pour entendre les dernières volontés du mourant. » — *Essai sur l'histoire de la Bretagne armoricaine*, p. 333 et 334.

M. Léopold de Lisle établit le même fait pour certaines catégories de paysans de la Normandie. — *Études sur les classes agricoles en Normandie*, p. 6 et 7.

M. Dareste affirme que « les tenanciers libres de plusieurs provinces exerçaient quelquefois des droits analogues à ceux de la noblesse. » — *Histoire des classes agricoles*, p. 211, 2e édit.

Dès le commencement du douzième siècle (1105), le comte de Bigorre, en publiant le for du pays, constate le consentement du peuple : « Terræ suæ procerum commonitione adhortatus et consensu totius cleri et populi. » — *Histoire du droit dans les Pyrénées*, par M. de

Le serment que prêtaient les seigneurs, au moment où ils prenaient possession de l'autorité, témoignait du respect auquel ils étaient tenus pour les chartes, coutumes et édits consentis par eux. C'est en la présence des hommes de leur domaine qu'ils le font, et c'est avec l'assistance de leur cour qu'ils promettent de remplir leurs engagements. Les rois modernes prêtent, devant la représentation nationale, un serment de fidélité aux institutions du pays où Dieu est à peine invoqué. Les souverains de la féodalité, les seigneurs, juraient fidélité aux priviléges et coutumes de leur terre sur le Christ ; et, dans ce ser-

Lagrèze, p. 76. — M. de Lagrèze fait remarquer que l'on trouve ici « l'indication primitive des états de Bigorre, qui furent plus tard organisés et régularisés par le pouvoir royal. »

Pour les colonges de l'Alsace, M. l'abbé Hanauer a rapporté des preuves nombreuses du concours des paysans au gouvernement des intérêts communs. Il conclut en ces termes : « Ces petits états (les colonges formés par des cultivateurs libres) ne forment pas des principautés despotiques. Les seigneurs sont les protecteurs, non les maîtres de leurs sujets : ils rencontrent autour d'eux autant d'indépendance et de liberté qu'ils en ont eux-mêmes en face du pouvoir royal. Leur puissance est limitée et réglée par les plaids des paysans, comme celle des rois par les assemblées des leudes. »

M. de Maurer, l'historien allemand qui s'est livré à des recherches si intéressantes sur le régime des temps féodaux, et que cite M. l'abbé Hanauer, parlant du régime féodal de l'Alsace et de l'Allemagne en général, dit : « Personne n'avait dans son territoire de puissance illimitée. Les rois, dans les diètes, avaient la présidence, mais non la décision des affaires ; de même les seigneurs et leurs officiers ne faisaient que diriger les débats dans la discussion et la décision des affaires de leurs domaines. Cette organisation se trouvait dans chaque province, dans chaque seigneurie et dans chaque village. — *Les Paysans de l'Alsace*, p. 79.

Voy. encore *les Sources du droit rural*, par M. Bouthors, p. 507 à 511

ment, les petits et les pauvres, les amis du Christ, n'étaient point oubliés.

Rien de plus beau, et qui marque mieux les traits de la vraie liberté chrétienne, que le serment du service féodal, tel qu'il se trouve rapporté dans les assises de Jérusalem. « Voz avés oy, dit le comte de Jaffa, coment et quel sairement le chef seignor dou reiaune fait au patriarche quant il receit la corone, et or orrès quel sairement il fait à ces homes avant que il li facent homage. Il deit premierement jurer sur sainte Evangilles de Dieu, come Crestien, que il gardera et sauvera et aidera et defendera et maintendra de tot son beau poer sainte Yglise et veves et orfenines, en leur dreit et en leur raison par tot cestui reiaume. Et encores, par sondit sairement, tendra et fera tenir et acomplir et maintenir de tot son leau poeir, les bons uz et les bones costumes, et les assises qui furent ordenées et faites ou dit reiaume, ce est à entendre por tot le reiaume. Et encores, par sondit sairement, que il tendra et maintendra et fera tenir et maintenir les dons et les preveliges que ses ancestres ont donés et fais en cest reiaume; et se aucuns contens y eust ès dons ou ès preveliges que ils ont donés et fais, que voz ciaus contens ferés determiner par l'esgart ou la connoissance de sa court. Et encores est tenus, por sondit sairement, de tenir et de faire tenir et d'acomplir de tout son leau pooir justice[1]. »

Ce n'étaient point de vaines libertés que celles qui étaient garanties par un tel serment, dans ce temps où tout le monde croyait en Dieu et à sa justice. D'ailleurs,

[1] *Livre de Jean d'Ibelin*, ch. CXCIII.

les hommes de la terre n'étaient pas sans moyens de se défendre, vis-à-vis du seigneur qui aurait à leur égard violé sa foi. L'engagement du seigneur et de ses vassaux était synallagmatique. Si un seigneur faisait, sans le jugement de ses pairs, saisir un de ses hommes ou le fief de l'un d'eux, les autres hommes de la terre ne le devaient point souffrir. En vertu de la solidarité féodale, « tous les hommes du royaume, disent les assises, sont tenus les uns aux autres. » L'obéissance dans le régime féodal est toujours subordonnée au bon traitement. Si le pouvoir abuse, c'est la société elle-même, en la personne des hommes de la terre, qui intervient, pour l'obliger à respecter les droits de chacun, qui sont aussi les droits de tous[1].

[1] Voy. le *Livre de Jacques d'Ibelin*, n° XIII. — Le *Livre de Jean d'Ibelin*, ch. CCI et CCVIII.

Il est bien vrai qu'en fait, nonobstant l'engagement synallagmatique des hommes et de leur seigneur, les vassaux avaient moins de facilité de contraindre leur seigneur que celui-ci n'en avait d'agir contre eux. Cela tenait au caractère du temps, où rien n'était organisé. Mais le principe et le droit restent toujours. — Voy. le ch. CCXXXVII de *Jean d'Ibelin*, avec la note de M. Beugnot.

Ce principe d'obéissance sous la condition du bon traitement se trouve parfois énoncé dans la formule même du serment des seigneurs. On en trouve un exemple remarquable dans les *Coutumes de Fumel* publiées par M. Tamisey de Larroque. Ces coutumes sont du treizième siècle. Si le seigneur de Fumel ne prenait pas l'engagement de respecter et de protéger tous les droits, il n'était plus seigneur. Le savant éditeur fait cette remarque : « Au lieu de l'affreux tyran féodal, qui a été l'objet de tant d'anathèmes, nous voyons apparaître un homme enchaîné par un serment solennel (n'oublions pas qu'il s'agit d'un temps où le parjure était chose grave), un homme qui devient l'esclave des coutumes, dont chaque article semble lui crier : « Tu n'iras pas plus loin, » un homme enfin qui ressemble étrangement à un roi constitutionnel. » — *Revue des questions historiques*, t. I, p. 282.

A-t-on jamais nulle part plus expressément reconnu, et plus efficacement pratiqué, le principe de l'intervention des gouvernés dans le gouvernement.

M. de Tocqueville signale la participation de la société à l'exercice du pouvoir, comme un des caractères dominants du régime féodal. « Dans le moyen âge, et tant que la féodalité conserva son empire, tous ceux qui tenaient des terres du seigneur (ceux que la langue féodale nommait proprement des vassaux), et beaucoup d'entre eux n'étaient pas nobles, étaient constamment associés à celui-ci pour le gouvernement de la seigneurie ; c'était même la principale condition de leurs tenures. Non-seulement ils devaient suivre le seigneur à la guerre, mais ils devaient, en vertu de leur concession, passer un certain temps de l'année à sa cour, c'est-à-dire l'aider à rendre la justice et à administrer les habitants. La cour du seigneur était le grand rouage du gouvernement féodal : on la voit paraître dans toutes les vieilles lois de l'Europe, et j'en ai retrouvé encore de nos jours des vestiges très-visibles dans plusieurs parties de l'Allemagne. Le savant Edme de Fréminville, qui, trente ans avant la Révolution française, s'avisa d'écrire un gros livre sur les droits féodaux et sur la rénovation des terriers, nous apprend « qu'il a vu dans « les titres de nombre de seigneuries que les vassaux « étaient obligés de se rendre tous les quinze jours à la « cour du seigneur où, étant assemblés, ils jugeaient « conjointement avec le seigneur, ou son juge ordinaire, « les assises et différends qui étaient survenus entre les « habitants ; » il ajoute « qu'il a trouvé quelquefois « quatre-vingts, cent cinquante, et jusqu'à deux cents « de ces vassaux dans une seigneurie. Un grand nombre

« d'entre eux étaient roturiers. » J'ai cité ceci, non comme une preuve, il y en a mille autres, mais comme un exemple de la manière dont, à l'origine et pendant longtemps, la classe des campagnes se rapprochait des gentilshommes et se mêlait chaque jour avec eux dans la conduite des mêmes affaires. Ce que la cour des seigneurs faisait pour les petits propriétaires ruraux, les états provinciaux, et plus tard les états généraux, le firent pour les bourgeois des villes[1]. »

C'était vers cette grande et complète organisation des libertés publiques que le souffle du christianisme poussait les sociétés fidèles à l'Église. Il ne s'agissait point là de cette représentation abstraite de la nation, que l'on voudrait fonder sur le droit naturel des gouvernés à gouverner, et que l'on organise par la souveraineté du nombre. Dans la cour féodale, c'est la société réelle et vivante

[1] *L'Ancien Régime et la Révolution*, ch. IX.

Raepsaet, dans son *Analyse historique de l'origine et des progrès des droits civils, politiques et religieux des Belges et Gaulois*, nous montre ce même principe de self-government appliqué aux campagnes, dans les provinces belges jusqu'en 89 : « Lorsque la Révolution française est venue supprimer les *châtellenies*, elles consistaient en des chefs-colléges, qui avaient l'administration supérieure d'un nombre plus ou moins grand de villages, et la juridiction, sous le ressort immédiat du conseil privé, en tout ce qui concernait la régie intérieure du plat pays ou campagne. Elles le représentaient aux états provinciaux, où elles avaient collectivement trois voix sur neuf, dont les cinq autres appartenaient, savoir, trois aux villes et deux au clergé. Ces chefs-colléges se composaient des principaux seigneurs des terres à clochers, *de deux députés de chaque village*, et d'une députation permanente, formant ensemble trois membres ou voix. Les affaires majeures et d'intérêt général, soit de la châtellenie, soit de la province, soit du royaume devaient être délibérées par les trois membres. L'administration ordinaire se faisait par la députation permanente. » — *Œuvres complètes*, t. IV, p. 391.

qui est présente. Tous les intérêts qui ont acquis le droit de se développer librement au sein de la société y ont entrée. A mesure que la liberté gagne, le droit politique s'étend. Les bourgeois, les vilains, prennent successivement leur place dans le régime, dont le droit du fief forme la base. Chacun y obtient, dans les affaires communes, une influence qui répond à l'importance de son intérêt et à la dignité de la fonction qu'il remplit. Supposez que les sociétés modernes aient triomphé des suggestions païennes, qui firent prévaloir dans la région des grands pouvoirs l'esprit du césarisme, et qui réussirent même souvent à l'introduire au cœur de la féodalité dont il altéra gravement les mœurs et les institutions; supposez que l'esprit catholique fût resté complétement le maître aux treizième et quatorzième siècles ; les choses auraient pris certainement un cours bien différent de celui qu'elles ont suivi. Les peuples de l'Europe seraient arrivés graduellement, à mesure que l'unité nationale se constituait, à une organisation représentative générale, où tous les intérêts auraient exercé leur légitime influence.

Au treizième siècle, lorsque l'œuvre de l'affranchissement civil est accomplie dans toute l'Europe catholique, et que l'Église a pris plein empire sur la société, les peuples en sont venus à ce point, que l'organisation du gouvernement, par le concours de toutes les grandes forces sociales, va se faire, en quelque sorte, d'elle-même. Il eût suffi de laisser l'esprit catholique à ses propres forces, pour que ce progrès nouveau s'accomplît, et que l'Europe entrât en possession d'institutions de libertés fécondes et durables. Saint Thomas d'Aquin, qui résume toutes les idées du

moyen âge, aperçoit très-nettement cet ordre politique plus étendu et plus parfait, auquel tend la société ; il en expose admirablement la conception fondamentale, dans ce passage souvent cité, mais toujours bon à méditer, de la *Somme théologique*[1] :

« La bonne organisation politique, en toute ville ou cité, demande deux choses :

« La première, c'est que tous aient quelque part dans le gouvernement. C'est là le vrai moyen de conserver la paix dans une société et de faire que le peuple aime et défende la constitution.

« La seconde condition réside dans la forme même du gouvernement et dans l'organisation des pouvoirs. Il y a plusieurs formes de gouvernement, dit Aristote, dont les principales sont : la *monarchie*, qui est le gouvernement d'un seul, selon la loi de la vertu, et l'*aristocratie*, c'est-à-dire le gouvernement des meilleurs, dans lequel quelques-uns exercent le pouvoir, selon la loi de la vertu.

« Mais le meilleur gouvernement est celui dans lequel un seul est mis à la tête de l'État, et régit tout selon la loi de la vertu; puis sous lui plusieurs sont appelés à gouverner, selon cette même loi de la vertu; de telle façon néanmoins que tous prennent part au gouvernement, parce que les chefs peuvent être élus dans le peuple entier, et aussi parce que tout le peuple est appelé à les élire.

« Telle est cette forme excellente de gouvernement, qui participe de la monarchie, puisqu'un seul est le chef; de l'aristocratie, puisque plusieurs, choisis pour

[1] 2ª 2æ, quæst. cv, art. 1, conclusio.

leur mérite, prennent part au gouvernement; de la démocratie, c'est-à-dire de la puissance du peuple, puisque les chefs sont élus dans le peuple, et qu'au peuple appartient le droit de les élire. »

IV

DES FORCES LOCALES ET DES FORCES ASSOCIÉES DANS LEUR RAPPORT AVEC LA LIBERTÉ POLITIQUE.

Ce ne serait pas assez, pour assurer la liberté, d'avoir organisé les institutions générales et d'avoir construit les parties hautes du système politique. Les grands pouvoirs sont le couronnement de l'œuvre, mais il y faut la base. Il faut que les forces sociales soient groupées et coustituées de façon à appuyer, et au besoin à contenir les autorités supérieures qui exercent les fonctions du gouvernement.

Si la société ne vit point et ne se meut point par elle-même, si les forces de la vie politique et de la vie sociale n'y sont point, à tous les degrés, fortement organisées par les institutions locales et par l'association, la liberté n'y sera jamais bien garantie. En vain la puissance souveraine serait-elle exercée avec le concours des gouvernés, en vain ses fonctions seraient-elles ingénieusement réparties entre des pouvoirs divers, l'absolutisme s'établirait tout aussi bien dans ce gouvernement de plusieurs que dans le gouvernement d'un seul, si la société ne trouvait en elle-même le moyen de lui résister. Il sera peut-être même plus redoutable dans le gouvernement

de plusieurs, parce que la responsabilité y sera plus facilement évitée. Il n'y a point de pire absolutisme que celui qu'exercent les majorités sous le régime du parlementarisme.

Là où il n'y a que des hommes isolés, vivant sous la loi de la liberté individuelle, en face d'un pouvoir qui exerce directement sur eux son empire, la puissance de l'État ne connaît point de bornes. Quelle individualité serait assez robuste pour résister à cette force de tout le monde que l'État tient en ses mains? La centralisation s'établit, par le cours inévitable des choses, en toute société où l'individu et l'État se trouvent seuls en présence[1].

[1] Un publiciste contemporain, M. Dupont-White, qui a écrit un livre intitulé *l'Individu et l'État*, a aussi écrit un livre sur *la Centralisation*. Dans ce dernier ouvrage on trouve cette condamnation hautaine de tous les gouvernements qui admettent, avec une certaine efficacité, l'action des forces locales : « Qui dit pouvoir local, dit société sans ordre, sans bien-être, à peine une société.... On créerait plutôt une nation avec vingt idiomes et autant de cultes différents, réunis sous un seul pouvoir, qu'avec des hommes adorant le même Dieu dans la même langue, mais divisés en groupes qui affectent l'indépendance. »

L'auteur se demande ensuite *comment un pays centralisé peut être libre?* « Il le peut, dit-il, 1° par des institutions représentatives; 2° par une représentation du centre proportionnelle à la qualité et à la puissance d'opinion qui réside sur ce point; 3° par cette force exceptionnelle nommée capitale, qui produit la centralisation, et qui est le contre-poids tout trouvé de l'ascendant exceptionnel dont la centralisation investit le pouvoir exécutif. » — *De la Centralisation*, p. 10 et p. 278.

Joli contre-poids vraiment que cette puissance des capitales, qui ne contient le despotisme du gouvernement que par le despotisme de la rue, et n'offre de remède contre l'excès de l'ordre que dans l'invasion périodique du désordre!

Dans le cours des âges, la constitution des groupes sociaux, et le mode de leurs rapports avec l'ensemble de la société, peuvent changer; mais on ne saurait admettre que, pour aucun état de civilisation, les groupes sociaux eux-mêmes doivent disparaître et se fondre dans l'unité absolue de la nation. Il n'est pas naturel que les hommes soient rattachés les uns aux autres seulement par le lien, général et lointain, de l'intérêt purement politique et de la commune sujétion envers l'État.

La liberté locale compte parmi les réalités nécessaires de la liberté politique. C'est la liberté en ce qui touche le plus directement le citoyen et en ce qui l'intéresse le plus. A quoi bon les libertés générales et l'appareil des institutions parlementaires, si le citoyen est esclave dans sa ville ou dans son village?

Dans les sociétés où tous sont arrivés à la complète liberté personnelle, où les relations sont devenues plus faciles, plus fréquentes et plus intimes, où la vie nationale a pris de plus grandes proportions par la réunion de toutes les existences locales sous la loi d'une solidarité plus étroite, dans une société parvenue à ce degré d'avancement, les attributions du pouvoir central prennent, par la force des choses, plus d'extension. Ce mouvement de concentration de l'autorité, ce progrès de centralisation, est inévitable; il est juste autant qu'utile, et ce serait folie de prétendre y faire obstacle [1].

[1] L'Angleterre elle-même, si ennemie de la centralisation, a été amenée par la force des choses, depuis une quarantaine d'années, à donner, dans plusieurs de ses services publics, plus d'action au gouvernement. Elle a créé des *unions* qui, se trouvant rattachées à un

Mais il ne faut pas que ce progrès dans l'unité de l'existence nationale puisse jamais faire obstacle à ce que les hommes jouissent, dans les groupes auxquels le mouvement naturel de la vie sociale les rattache, de cette liberté d'action sans laquelle les forces de l'individu, aussi bien que celles de la société, seraient diminuées et paralysées [1].

bureau central, établissent une véritable centralisation administrative.

M. Keller, après avoir constaté cette nécessité d'une certaine centralisation de pouvoir dans les sociétés où règne l'unité politique et où est établie la complète liberté des forces individuelles, fait remarquer que le contre-poids nécessaire de cette centralisation, c'est la puissance spirituelle de l'Église fortement constituée sur le principe d'unité : « Pour contenir et pour diriger toutes ces forces déchaînées, la puissance concentrée de l'État est condamnée à se perfectionner et à grandir tous les jours, et alors, si elle n'a pour contre-poids une puissance morale organisée et centralisée comme elle, ayant une vie surhumaine et divine, c'en est fait de la liberté et de la conscience individuelles, livrées sans secours aux engrenages de ce gigantesque mécanisme. » *L'Encyclique et les Principes de* 89, p. 71.

[1] Montesquieu a dit : « Un grand empire suppose une autorité despotique dans celui qui le gouverne. » (*Esprit des Lois*, liv. VIII, ch. XIX.)

Cette remarque perd sa justesse par la pratique de la décentralisation dans un grand empire dont toutes les parties sont rapprochées, comme elles peuvent l'être aujourd'hui, par la facilité et la promptitude des communications. Dans un empire, si grand qu'il soit, avec les moyens que possède présentement le pouvoir d'atteindre rapidement jusqu'aux extrémités de sa domination, toutes les parties peuvent s'administrer elles-mêmes, tout en restant soumises à la légitime et nécessaire action du pouvoir central.

On ne peut d'ailleurs comprendre l'administration d'un vaste empire autrement que par la décentralisation. Le comte de Maistre a dit avec une grande justesse : « Sans puissance dans l'État, sans corps, sans sociétés, sans institutions fortes, bien organisées, et sans esprit de corps, le souverain ne peut pas gouverner, puisqu'il n'a qu'une

Il faut toujours distinguer avec soin ce qui est d'intérêt général de ce qui est d'intérêt local ou d'intérêt privé. La direction politique de la société, l'intérêt général de la nation, ne peuvent être sacrifiés ni à l'intérêt des localités ni à l'intérêt des associations librement formées par l'initiative individuelle. Mais, d'autre part, la juste indépendance des forces locales et des forces associées doit être respectée, aussi longtemps qu'elle ne se trouve pas en opposition inconciliable avec les conditions essentielles de l'ordre général et de la vie commune de la nation.

Ce ne serait pas sans grave dommage pour la société que l'ordre politique absorberait l'ordre administratif, ou que l'ordre administratif envahirait l'ordre politique. Les pouvoirs politiques tracent le cercle dans lequel se meut la liberté des administrations locales, et il est bon que cette liberté reste entière en tout ce qui ne touche pas à la direction générale de la société et aux choses supérieures de la politique. Mais il est de toute nécessité aussi que le pouvoir souverain reste libre dans les hautes régions où s'exerce l'action gouvernementale. Les grands intérêts dont le souverain a la charge demandent les grandes vues et les grandes résolutions, faciles pour ceux qui considèrent les choses d'en haut et dans leur ensemble, difficiles, souvent même impossibles, pour ceux qui ne les aperçoivent qu'à travers les préoccupations étroites de l'intérêt local.

Mais de ce que les pouvoirs locaux doivent rester en

tête et deux bras. Il se tuera de peine et de travail; il se mêlera de tout, il aura à peine le temps de dormir, et tout ira mal. » *Correspondance diplomatique*, t. I, p. 91.

dehors de toute politique générale, il ne suit pas que leur indépendance administrative, ou leur asservissement, soient choses indifférentes pour la liberté de la société. Quand les hommes s'appartiennent pour la gestion des intérêts qui les touchent immédiatement, les réalités de liberté, qui leur sont assurées pour la vie locale, les désabusent et les détournent des folles aspirations et des ambitions subversives qui ravagent les États où toute la liberté est concentrée dans l'exercice des grands pouvoirs. Dans les pays où une suffisante indépendance est accordée aux intérêts locaux et aux grands intérêts collectifs de l'ordre social, les hommes prennent, par la pratique administrative, un certain sentiment des responsabilités et des difficultés de la vie publique qui les rend plus intelligents et plus circonspects en tout ce qui touche à la politique. L'ordre et la liberté y trouvent un égal profit. Tout en maintenant fermement leurs libertés, les citoyens se garderont d'entreprendre sur cette liberté des pouvoirs publics, qui est une condition indispensable de la sécurité commune et du plein développement de la vie sociale, et en même temps ils n'en seront que plus forts pour s'opposer à ce que rien ne se fasse, dans le gouvernement général, qui puisse diminuer les garanties de leurs droits. Ils auront pour se défendre, avec toute la force des individus, toute celle des grandes existences collectives entre lesquelles la vie nationale est distribuée [1].

[1] M. Gneist insiste avec raison sur les garanties que la liberté anglaise a trouvées, dans les institutions locales, contre l'absolutisme des partis dans le parlement : « Pourquoi, dit-il, ce gouvernement de parti a-t-il mieux respecté les droits fondamentaux et tout le droit pu-

Les divers groupes sociaux, compris dans la même unité politique, peuvent être constitués en États distincts, rattachés les uns aux autres par le lien de la confédération. C'est la décentralisation poussée au dernier point. Sous ce régime, malgré des différences fort tranchées, quant aux situations, aux mœurs et aux intérêts, entre les diverses populations qui composent un État, la vie nationale peut être maintenue. Chacune des parties qui forment le tout, qu'on appelle l'État fédéral, a la facilité de se donner des lois particulières de liberté qui répondent aux conditions de sa vie propre. Toutes ces libertés spéciales et locales s'harmonisent avec la liberté générale que garantissent les lois fédérales.

On rencontre en tous les temps des confédérations. La Grèce eut les siennes, mais le lien en fut toujours faible

blic du pays que la royauté (celle des Tudors et des Stuarts) n'avait fait avant lui? Pourquoi restreint-il tout le changement des fonctions lors de la formation d'un nouveau gouvernement, aux soixante *political offices?* Pourquoi n'a-t-il pas usé de son pouvoir pour mettre au service des partis les shérifs et le jury, les juges de paix, les fonctionnaires des corporations et des communes, tout le gouvernement intérieur du pays? Il n'en faut pas chercher la raison dans les institutions extérieures et dans les rapports de puissance. L'organisation des communes de district, municipales et locales, forme la racine véritable de la vie de la Constitution anglaise. Une force créatrice continue en a fait sortir l'harmonie des ordres, la Chambre des communes, la Chambre des lords, l'ensemble des droits parlementaires, le sentiment constant de leur importance et de leur juste exercice, la liberté politique, l'énergie morale de la nation. L'activité personnelle des classes propriétaires dans le travail de la vie publique, dans le parlement, les fonctions du district et de la commune, voilà le principe de la vie de la Constitution parlementaire. » *La Constitution communale de l'Angleterre*, Ire partie, 6e période, section quatrième.

et l'existence incertaine et mobile comme l'esprit grec lui-même. Rome, à mesure qu'elle conquiert les cités de l'Italie et bientôt du monde, commence par leur laisser une certaine liberté locale. Il semble que l'empire romain sera une confédération des peuples vaincus. Rome se réserve les droits régaliens : la guerre, les traités, la monnaie ; les peuples soumis s'engagent à respecter la majesté du peuple romain, *majestatem populi romani comiter conservare*, et ils gardent le droit de s'administrer avec une assez grande indépendance. Mais la constitution des provinces ramène bientôt à l'unité du césarisme le monde dont Rome est maîtresse, et l'*imperium* du magistrat romain courbe sous son absolutisme toute liberté et toute vie locales.

Dans les temps modernes, l'empire britannique est aussi une sorte de fédération de peuples soumis. La plupart y conservent, sous le pouvoir de la métropole, de grandes libertés. Obéissant au parlement de l'Angleterre, ils ont eux-mêmes leur parlement et ils possèdent, sous l'autorité suprême, mais lointaine, des lois de l'Angleterre, le droit de s'administrer. Burke disait en 1774 : « Le parlement de la Grande-Bretagne siége à la tête de son immense empire à deux titres : d'abord il est la législature locale de notre île, et il pourvoit immédiatement à tous les besoins du gouvernement intérieur sans autre instrument que le pouvoir exécutif ; ensuite, et je considère ceci comme son plus noble droit, il possède ce que j'appellerai le caractère impérial, en vertu duquel, comme s'il était assis sur le trône du ciel, il surveille toutes les législatures particulières et inférieures, les guide et les contrôle, sans jamais les assi-

miler [1]. » Mais dans ces arrangements de la souveraineté de l'Angleterre sur ses colonies, la liberté est en fait plutôt qu'en droit. Il n'y a pas là, à proprement parler, confédération mais sujétion. Il faut chercher ailleurs dans le monde moderne pour y trouver le véritable lien fédéral.

L'Europe a connu les constitutions fédérales des cantons de la Suisse et des provinces unies des Pays-Bas. Les provinces belges, sous la domination de la maison d'Autriche, formaient aussi une véritable confédération de petits États indépendants. Mais en Suisse, sous l'empire du césarisme révolutionnaire, l'autonomie des cantons tend à disparaître ; en Hollande et en Belgique, la monarchie unitaire a remplacé la confédération. C'est l'Amérique qui nous fournit, dans les États-Unis, le type le plus remarquable du système fédératif. Là on a trouvé le moyen de faire vivre longtemps en paix, sous l'empire d'une même loi politique, des États considérables, dissemblables par la situation, le caractère, les mœurs et quelquefois aussi par les intérêts.

En se réservant les principaux avantages de l'autonomie, quant à l'administration intérieure, les États de l'Union américaine ont conservé toute la force des grandes puissances unitaires pour la politique générale. Dans le Sénat, où réside vraiment le principe du gouvernement de l'Union, l'égale représentation des États est l'expression de leur vie propre, en même temps que la garantie de leur indépendance. Nul ne peut dire si les

[1] Voir *The imperial and colonial constitutions of the Britannic empire*, by Creasy, ch. I.

oppositions de race et d'intérêt, qui ont suscité la guerre de la sécession, ne mettront pas de nouveau en péril l'unité du grand État fondé par la sagesse de Washington et par la puissance des traditions de la vie anglaise. Nul ne peut dire, non plus, si l'esprit de la démocratie n'y fera pas germer le césarisme, et si l'unité ne s'y établira pas aux dépens de la liberté des États particuliers. D'un côté comme de l'autre, le péril peut devenir extrême. Mais toujours est-il que, jusqu'ici, le monde n'avait pas vu combiner, avec tant de succès, la puissance que donne à une nation la libre expansion des forces propres à chacune de ses parties, avec la puissance qui a sa source dans l'unité de la loi et du pouvoir politique.

La complète unité de loi et de gouvernement n'est pas un obstacle à la liberté des forces locales. On peut donner aux provinces et aux communes une organisation qui leur laisse l'autonomie quant à leurs intérêts particuliers, tout en les rattachant fortement au centre gouvernemental, dans lequel réside la puissance d'unité de la société politique.

On sait ce que le césarisme révolutionnaire fait des libertés locales. L'idée révolutionnaire qui ne veut admettre dans la société que deux droits, le droit de l'individu et le droit de l'État, est exclusive de ces libertés. La loi du 28 pluviôse, an VIII, qui livrait aux agents du gouvernement l'administration des provinces et des communes, était la complète réalisation d'un système que, depuis longtemps, l'absolutisme de l'ancien régime tendait à faire prévaloir en Europe.

Les anciennes provinces, formées des grands fiefs du moyen âge, avaient, comme toutes les souverainetés féo-

dales, leur conseil représentatif. Les états provinciaux, avec leurs trois ordres, procédaient directement des vieilles libertés des sociétés chrétiennes. Lorsque, vers la fin du treizième siècle, en France, la justice royale attira à elle toutes les juridictions locales, et que les pouvoirs administratifs passèrent des mains des feudataires libres dans les mains des officiers royaux, les rois prirent sur les états provinciaux une influence qui ne fit que grandir de siècle en siècle. Au temps de Louis XIV, c'est à peine si l'on retrouve, même dans les états du Languedoc et dans ceux de la Bretagne, des traces reconnaissables des anciennes franchises provinciales [1].

[1] Lorsqu'on n'avait pas réussi à dépouiller les états de leurs droits, on s'efforçait de les asservir par la peur et la corruption. « Parmi les trois ordres qui composaient les états, il n'y avait guère que le tiers état qui donnât de l'embarras aux commissaires du roi, à cause de sa résistance ou de son inertie. La noblesse et le clergé étaient trop sensibles aux faveurs de la cour et comprenaient trop bien les besoins de l'État et du gouvernement pour ne pas accorder généralement tout ce que les commissaires demandaient. Il y avait pourtant des exceptions.... Cependant celui des trois ordres qui était le plus difficile à conduire était généralement le tiers état, c'est-à-dire les députés des villes. Étant du peuple, ou du moins vivant avec lui, ils connaissaient mieux que les autres ordres la détresse du pays, et n'élevant pas leurs vues jusqu'aux faveurs insignes de la cour, ils n'étaient pas disposés d'avance à lui faire des concessions. Aussi fallait-il acheter quelquefois à deniers comptants leurs suffrages.

« Colbert, qui avait eu soin de faire nommer son frère commissaire du roi aux états de Bretagne, lui écrit que le roi a accordé 60,000 livres de gratification à des députés pour la dernière session. Le même ministre écrit à un autre commissaire que s'il est nécessaire de répandre de l'argent dans le tiers-état, il veut qu'on ne s'en fasse pas faute. Les agents du secrétaire d'État allaient au-devant de ses vœux, et l'intendant Besons lui mande qu'il pratique la manière germanique d'après laquelle le but est tout. En demandant des gratifications pour une partie des états de Bourgogne, le duc de Bourbon

Il en est de même des libertés communales, sorties du grand mouvement chrétien qui entraîne tout le moyen âge vers la liberté civile et, par une conséquence naturelle, vers la liberté politique. On sait jusqu'où allaient les franchises des grandes communes, en ces temps où l'Église régnait sur les sociétés. Celles d'Italie étaient de brillantes et puissantes républiques. Tout le monde connaît la splendeur et les libertés des communes flamandes, catholiques comme leurs sœurs d'Italie. En France, le régime communal, de caractère très-divers suivant les régions, est partout au moyen âge un régime de liberté. Là même où il n'y a aucune apparence de constitution républicaine et où règne l'autorité des prévôts du roi, les priviléges écrits dans les chartes excluent l'arbitraire administratif, et assurent la libre expansion des forces locales. Les campagnes n'ont pas les droits étendus et la vie propre des communes, mais elles ont des chartes d'affranchissement, qui sont pour les villages ce que sont pour les villes les chartes communales [1].

écrit que cela s'est toujours pratiqué ainsi : « Je voudrais que vous « eussiez les 5000 livres qu'on veut jeter pour corrompre les con« suls, » écrivait en 1673 Mme de Sévigné à sa fille, Mme de Grignan qui, étant femme du lieutenant général commandant en Provence, avait apparemment fait confidence à sa mère de ce petit secret d'État. » (M. Depping, *Correspondance administrative sous le règne de Louis XIV*, t. I. Introduct., p. 13.)

Les marchés de conscience sont de tous les temps. L'absolutisme moderne ne les pratique pas plus que ne les pratiquait l'absolutisme de l'ancien régime.

[1] M. Dareste, *Histoire de France*, t. II, p. 29 à 40. — Les paroisses rurales forment des communautés qui exercent des droits collectifs. Voir M. Delisle, *Études sur la condition de la classe agricole*, p. 35 et suiv. — « Il y a, dit M. de Tocqueville, bien des in-

Le grand mouvement d'affranchissement des communes est l'œuvre de l'Église. Son influence domine ici au milieu de toutes les influences de l'ordre politique et de l'ordre économique, et de toutes les prédispositions de race, qui ont pu contribuer, au douzième siècle, à l'établissement définitif des libertés locales. « Si l'on demande, dit M. Dareste, à qui l'on doit cette révolution, il faut en attribuer le principal mérite au christianisme et à l'Église. Ce fut d'abord sur les terres ecclésiastiques que l'administration se montra plus paternelle, plus régulière, et que les lois devinrent plus favorables à la liberté : ce furent les trêves de Dieu qui précédèrent les chartes civiles et qui les préparèrent. Ce fut la législation canonique qui travailla la première aux affranchissements, dans une pensée d'égalité chrétienne, et offrit

dices qui annoncent qu'au moyen âge les habitants de chaque village ont formé une communauté distincte du seigneur. Celui-ci s'en servait, la surveillait, la gouvernait; mais elle possédait en commun certains biens dont elle avait la propriété propre; elle élisait ses chefs, elle s'administrait elle-même démocratiquement. » (*L'Ancien Régime et la Révolution*, p. 73.) — Sur l'autonomie des communautés rurales qui se retrouvent en si grand nombre le long du Rhin, sous le nom de colonges, M. l'abbé Hanauer fournit les renseignements les plus intéressants, dans *les Paysans et les Constitutions de l'Alsace*. — M. Le Play, comparant le régime local de la France au treizième siècle avec celui qu'elle a aujourd'hui, dit : « Les moindres communes avaient alors une autonomie vers laquelle nos grandes cités n'oseraient élever aujourd'hui leur pensée, dans leurs plus vives revendications. » (*Organisation du travail*, 1re édit., p. 78.) A l'appui de ces assertions, M. Le Play produit des preuves très-sérieuses, entre autres la monographie de la commune de Beaumont en Argonne, dont les libertés pourraient étonner beaucoup de libéraux de nos jours. Sous des formes d'administration beaucoup moins libérales que celles d'à présent, on avait au moyen âge de sérieuses réalités de liberté.

ainsi à la législation civile un modèle à suivre. Cette pensée religieuse est invariablement exprimée dans tous les actes d'affranchissement du moyen âge, quelle qu'en soit la forme, chartes, donations, testaments, et quels qu'en soient les auteurs, les seigneurs particuliers, les princes, le roi. Ce furent deux papes du douzième siècle, Adrien IV et Alexandre III, qui donnèrent à ce grand mouvement d'émancipation l'impulsion la plus vive, ce fut Rome enfin qui, en suscitant l'opinion publique, entraîna les gouvernements[1]. »

En ce qui regarde particulièrement les libertés communales, on ne peut contester aujourd'hui que, dans l'ensemble, l'Église n'y ait été favorable. On ne peut nier qu'elle ait puissamment aidé les hommes, entrés, grâce à elle, en possession de la liberté personnelle, à s'assurer aussi, dans la mesure où le temps le permettait, et suivant les conditions de vie locale qui répondaient au degré d'avancement de la société, les garanties de la liberté politique[2]. Les grandes associations de la paix et de la trêve

[1] *Histoire de France*, t. II, p. 40.

[2] M. l'abbé Gorini, discutant les faits qui montrent, en certains endroits et en certains moments, les évêques, seigneurs féodaux, en lutte avec les communes, résume en ces termes la question pour la France : « Au midi, sympathie de l'Église pour les libertés communales ; au centre point d'hostilité connue ; au nord, parfois opposition, mais d'ordinaire opposition provoquée par les citoyens : telle est l'histoire des rapports de l'Église et des communes à l'époque de leur affranchissement. — *Défense de l'Église*, 2e édit., t. IV, p. 21.

M. Béchard a fait voir, par des preuves décisives, que ce fut l'Église qui, avec le concours de la royauté, suscita, en ce qu'il eut de légitime et de vraiment utile, le mouvement d'affranchissement des communes, et que ce fut elle qui dirigea ce mouvement. — *Droit municipal au moyen âge*, liv. II, ch. III.

M. Béchard fait remarquer que les souverains pontifes trouvaient,

de Dieu, que l'initiative de l'Église avait suscitées, préparèrent les voies à la liberté communale. Rien n'a mieux servi les libertés locales que ce lien puissant formé par l'Église entre tous les hommes d'une même région, pour y faire régner l'ordre et faire respecter le droit des petits et des faibles. On a pu dire, en restant dans la rigoureuse vérité historique : « L'association de la paix et trêve, c'est la commune primitive, non limitée à un bourg, à une ville, mais comprenant une contrée, un diocèse, tous ceux en un mot qui l'avaient acceptée ou jurée. La commune urbaine, telle que nous la voyons et comprenons aujourd'hui, c'est l'application, à une cité, de l'association diocésaine [1]. »

Les communes affranchies prennent leur place dans la hiérarchie de la féodalité. Lorsque la société féodale se transforme et se constitue de plus en plus sous la loi d'unité, les communes se trouvent tout naturellement au

dans la liberté des communes, un moyen de résister aux tentatives des princes pour restaurer l'absolutisme des Césars païens : « Les progrès du pouvoir politique des princes temporels alarmèrent les souverains pontifes, et trouvèrent en eux des adversaires doublement surexcités, par leur propre intérêt et par leur attachement aux libertés municipales. De là les luttes sanglantes des Guelfes et des Gibelins, qui aboutirent en Italie au progrès d'une démocratie catholique, dont l'autorité spirituelle des papes était le lien. » (P. 202.)

[1] M. Sémichon : *La Paix et la Trêve de Dieu*, p. 201, 1re édit.

Il y aurait exagération à soutenir que les associations pour la paix soient l'origine principale des communes. Il ne faut pas se laisser égarer par des similitudes de dénomination avec les chartes communales, qui souvent sont appelées *établissement de la paix*. Mais ce serait méconnaître la vérité des faits que de ne pas voir dans la trêve de Dieu un type d'association pour la protection du droit, sur lequel se sont formées les associations des bourgeois qui ont donné naissance à la liberté communale.

nombre des forces qui prennent part, dans la représentation nationale, au gouvernement de l'État. En Angleterre, les députés des comtés siégent au Parlement à côté de ceux des communes, et ce concours de toutes les forces locales du pays à l'exercice du pouvoir général et suprême, est une des plus grandes forces de la constitution anglaise.

Les communes, qui sont filles de la liberté catholique, verront décliner leur indépendance à mesure que déclinera, sous les entreprises hostiles du césarisme, la puissance sociale de l'Église. En Angleterre, l'esprit d'oligarchie protestante y pénétrera et y fera dominer les priviléges de la propriété foncière. En Italie, la liberté communale périra au milieu des luttes que se livrent l'aristocratie et la démocratie. En France, à peine les communes sont-elles appelées, dans les états généraux, à la vie politique, qu'elles se trouvent en butte aux entreprises de l'absolutisme royal. Les rois s'efforcent, avec l'aide des parlements, de réduire à la sujétion les forces locales indépendantes[1]. A partir de la dernière moitié

[1] M. Boutaric caractérise en ces termes la conduite du césarisme naissant, sous Philippe le Bel, envers les communes : « Toutes les communautés, quelle que fût leur condition, depuis la commune la plus puissante jouissant de la juridiction, jusqu'au plus humble hameau, étaient considérées comme mineures. Le tuteur légal était, à la fin du treizième siècle, pour les villes de commune, le roi, qui s'était déclaré le protecteur de toutes les communes du royaume, même de celles qui étaient établies dans les domaines des grands feudataires. Cette tutelle finit par devenir onéreuse. Elle fut une des causes du prompt développement que prit, à la fin du treizième siècle, la centralisation administrative. Les communes qui, du temps de saint Louis, avaient une certaine liberté d'action, qui géraient leurs biens avec le contrôle du seigneur ou des agents royaux, ne purent

du dix-septième siècle, les franchises municipales sont le jouet du gouvernement, qui en fait un moyen de battre monnaie dans les moments difficiles. La tutelle du pouvoir central devient alors plus étroite, et la constitution des corps municipaux prend un caractère de plus en plus marqué d'oligarchie bourgeoise. Dans les campagnes la liberté n'est pas plus grande que dans les villes. Il ne reste des libertés anciennes que des formes et des apparences ; partout, sur les communes et sur les villages, la main du pouvoir central pèse d'un poids égal. La décadence est telle, que les autorités municipales elles-mêmes, si elles ont encore des prétentions, semblent n'avoir plus le sentiment de leur importance réelle et de leur devoir[1].

Aux approches de 89, la France porte impatiemment

plus faire aucun acte important sans l'autorisation préalable du roi. » (*La France sous Philippe le Bel*, p. 149.)

[1] « Dans la hiérarchie des pouvoirs, les autorités municipales ne jouissaient que de très-peu d'estime. Le chancelier de France, quand elles lui notifiaient le résultat de leurs élections, les assurait de sa protection et les engageait à la mériter, le tout avec une morgue dont elles auraient eu raison de s'offenser, si les autres grands fonctionnaires de l'État ne les avaient pas traitées à peu près de même. En 1675, le président du parlement de Bourgogne écrivait à Louvois : « L'usage est que, dans les choses importantes, le maire ne fasse « rien de son mouvement, mais toujours avec le parlement, ou avec « le premier président, qui le mande pour lui faire entendre ce qu'il « doit faire... L'emploi de commander à un maire et à des bourgeois « n'est certainement pas fort désirable. » C'est avec le même dédain que les intendants et les gouverneurs des provinces parlent dans leurs rapports. Il est vrai que les autorités municipales le méritaient souvent, même dans les grandes villes, par leur insouciance, et par leur inintelligence des intérêts publics dont l'administration leur était confiée. » (M. Depping, *Correspondance administrative sous Louis XIV*, p. 38.)

le joug de la centralisation que l'ancien régime lui a imposé. A cette époque, lorsque tant d'aspirations généreuses se mêlent à tant d'idées subversives et à tant de coupables passions, « on sent que toutes les libertés sont menacées quand les communes et les provinces ne jouissent pas d'une indépendance suffisante[1]. » L'opinion publique réclame la liberté des provinces et la restauration, suivant les conditions du temps, de leurs anciens états. Celui qui fut « le meilleur des rois de France[2] », Louis XVI, s'associe à ce mouvement de l'esprit public et décrète cette grande réforme. Mais bientôt l'absolutisme révolutionnaire l'emporte sur le sentiment vrai de la liberté, que les habitudes chrétiennes avaient mis dans le cœur des Français. Les derniers restes du bon sens politique disparaissent au milieu des entraînements rationalistes auxquels la constituante s'abandonne. Au nom des droits de l'homme on achève de passer le niveau sur tous les droits, et une centralisation sans mesure confirme et aggrave les abus administratifs de l'ancien régime.

Ce ne serait pas assez, pour la liberté politique, que les provinces et les communes fussent en possession de la liberté administrative qui leur donne le droit de disposer elles-mêmes de leurs intérêts. Les institutions provinciales et communales n'offrent pas les éléments d'une véritable représentation politique. Les pouvoirs qui administrent les intérêts locaux ne sont pas, ils ne peuvent pas être, la création spontanée des forces sociales, agis-

[1] M. Léonce de Lavergne, *les Assemblées provinciales sous Louis XVI*. Préface.

[2] *Ibid.*

sant dans leur pleine indépendance. Les intérêts qu'ils représentent et régissent tiennent directement à la chose publique. Il suit de là que l'indépendance et l'initiative des institutions locales restent toujours renfermées dans les limites de l'intérêt général dont l'État est l'organe. Des sociétés comme les nôtres, où le pouvoir central est chargé de faire respecter les règles de l'ordre général et du bien commun sur un vaste territoire, au milieu d'intérêts étendus, multiples et souvent opposés, ne peuvent pas accorder à l'autonomie des administrations locales tout ce qu'on lui donne dans les sociétés plus restreintes, où la vie offre moins de complications.

Il y a donc partout, et de nos jours plus que jamais, une nécessaire intervention de l'État dans les affaires locales. Cette intervention ôte aux pouvoirs appelés à les gérer, même lorsqu'ils tiennent leur mandat de leurs administrés, le caractère d'indépendance que doivent avoir les forces qui contribuent à garantir les libertés publiques. Si libres que soient les pouvoirs locaux, on sent toujours dans leur action la main de l'État. Sans doute ce n'est plus exclusivement le pouvoir politique qui agit et qui commande, comme dans les services qui ont pour objet l'ordre général de la société; c'est toujours néanmoins l'action officielle, et elle pèse d'un grand poids. La hiérarchie, par laquelle s'exerce cette action, crée des influences assurément très-utiles et très-respectables, mais ce ne sont point les vraies influences de la liberté. Elles ne répondent pas à ces forces qui, sortant des entrailles mêmes de la société, manifestent sa vie intime.

On oublie trop que la décentralisation administrative,

c'est l'émancipation des forces sociales en tant qu'elles tiennent à la vie publique seulement. A côté des intérêts administratifs, il y a des intérêts collectifs qui sont de l'ordre des relations purement privées, et qui ne relèvent que de la liberté. Ces forces collectives ne peuvent pas être écartées des combinaisons par lesquelles on garantit la liberté. Ce sont les intérêts suscités par la liberté qui se groupent et s'organisent dans les associations. Pour qu'une société ait toute sa liberté, pour que tous ses droits soient garantis sous toutes les formes qu'ils peuvent prendre, il faut que les forces associées puissent intervenir dans le gouvernement par l'exercice des droits politiques. Si vous leur fermez la vie publique, il n'y aura plus dans la société que des intérêts individuels, incapables de se protéger suffisamment contre l'action envahissante de l'État. Contre les abus toujours possibles de la part du pouvoir politique et de sa hiérarchie, les associations établissent des centres de résistance indispensables à l'équilibre politique. Les anciennes sociétés les trouvaient dans les grandes influences héréditaires et dans l'association obligatoire. Aujourd'hui nous ne pouvons les trouver que dans les forces collectives constituées et perpétuées par la liberté elle-même. D'ailleurs, outre le droit qu'elles possèdent, à raison des intérêts qu'elles représentent, les associations apportent à l'ordre politique un contingent d'éléments à la fois progressifs et traditionnels, que rien ne pourrait remplacer dans nos sociétés livrées à la mobilité des forces populaires pleinement émancipées.

Nous affirmons donc, en contradiction avec tous les préjugés que 89 a fait prévaloir parmi nous, et que l'é-

cole libérale prend pour des règles de liberté, qu'il n'y a de liberté politique complète et sûre que là où les associations formées par la libre initiative des individus exercent, dans la vie publique, leur part légitime d'action, par l'application du principe de la représentation des intérêts.

CHAPITRE V

DE L'ARISTOCRATIE, DE LA BOURGEOISIE ET DE LA DÉMOCRATIE DANS LE GOUVERNEMENT

Lorsqu'une société a rempli une longue carrière et qu'elle est parvenue à sa pleine expansion, il y a en elle trois forces distinctes, faites pour vivre sous la loi d'une féconde harmonie, mais que souvent les passions séparent et jettent dans des luttes fatales. L'aristocratie, la bourgeoisie, la démocratie, correspondent à la diversité naturelle des conditions de la vie sociale ; elles doivent avoir chacune lenr place dans l'ordre hiérarchique, qui est comme le moule où il faut que tout peuple trouve sa forme.

Les sociétés ne sont pas dès l'origine dans cette situation où, par la complète égalité, sous la protection du droit commun, toutes les forces particulières se classent d'elles-mêmes et remplissent librement leurs fonctions respectives. Avant d'arriver là, elles passent par des régimes où la liberté affecte des modes d'exercice très-divers, et comporte, pour un grand nombre, des res-

trictions plus ou moins rigoureuses. Sans doute, il y a toujours partout de la liberté. Comme jamais il n'y eut de société sans pouvoir, jamais non plus il n'y eut de société sans liberté ; mais les formes de la liberté sont différentes, suivant le degré d'avancement moral et matériel des peuples. Nous avons dit ailleurs dans quel ordre se produisent et se développent les libertés aristocratiques, les libertés bourgeoises et les libertés populaires[1]. Ici il nous reste à dire comment ces trois grandes forces sociales de l'aristocratie, de la bourgeoisie et du peuple, doivent être combinées et pondérées, de façon à garantir l'ordre général et le bien de tous.

Il peut arriver que chacune de ces forces cherche sa liberté propre au détriment de la liberté des autres. On a souvent accusé l'aristocratie d'être oppressive ; la bourgeoisie et la démocratie peuvent l'être tout autant qu'elle, et souvent elles l'ont été davantage. Pour savoir à quelles conditions les classes supérieures, les classes moyennes et les classes populaires peuvent vivre en paix, comment elles peuvent faire servir à la liberté et à la dignité communes, sous la loi de la vraie et saine égalité chrétienne, le soin qu'elles prennent chacune de leur liberté et de leur dignité propres, il faut les étudier chacune dans leur vie particulière et déterminer leurs caractères.

Quand on parle d'aristocratie, tout le monde comprend qu'il s'agit d'une organisation sociale où une classe, supérieure au reste du peuple, est en possession d'une certaine prépondérance politique. Toutefois cette prépondérance n'est pas partout de même nature. Le privilége de

[1] Voir le liv. III, ch. IV, p 296 et suiv. du t. I.

la naissance, avec la supériorité de la fortune, des lumières et de la considération publique, tels sont, en général, les caractères sous lesquels l'aristocratie nous apparaît.

Si le privilége aristocratique se rattache à la possession du sol, en sorte que le droit de souveraineté et le droit de domaine privé se trouvent étroitement unis, l'aristocratie prend le caractère féodal. Elle peut aussi prendre le caractère oligarchique si elle repose essentiellement et principalement sur la supériorité de la fortune. L'aristocratie, comme l'entendait Platon, peut se constituer indépendamment du privilége de la naissance, car les meilleurs ne sont pas toujours les plus nobles. Mais alors il y aura des supériorités sociales plutôt qu'une véritable aristocratie. Dans une société où sont établies, sous la règle de l'égalité devant la loi, des supériorités sociales incontestées, il y aura de grandes influences aristocratiques, mais il n'y aura point d'aristocratie dans le vrai sens du mot.

Il ne faut pas non plus confondre la noblesse avec l'aristocratie. La noblesse a pour trait distinctif la naissance, mais le privilége de la naissance n'a pas toujours pour conséquence le privilége politique; les nobles peuvent bien ne point posséder de droit cette participation à l'exercice des pouvoirs publics, sans laquelle il n'y a pas de véritable aristocratie. En Angleterre, il y a une grande et populaire aristocratie, mais il n'y a pas de noblesse, dans le sens que nous donnons à ce mot sur le continent. L'aristocratie, comme l'entendent les Anglais, est une institution d'utilité publique. La noblesse, comme on l'entend souvent parmi nous, n'est qu'une institution

de vanité privée. C'est une sorte de transaction entre l'esprit d'une époque où régnait, dans les cours, avec des priviléges qui n'avaient plus de sérieuses raisons d'être, une aristocratie dégénérée, et l'esprit du temps présent qui repousse le privilége et voudrait ne donner le pouvoir qu'au mérite.

L'institution aristocratique, en sa réalité, suppose la transmission héréditaire des fonctions publiques dans des familles où le sentiment des droits et des devoirs, attachés aux grands services publics, se conserve par la puissance des traditions domestiques et par la perpétuité de la propriété. Il n'y a donc pas d'aristocratie véritable hors de la règle de l'hérédité; mais il n'y a pas d'aristocratie qui puisse durer, en conservant toute sa force, si le privilége de la naissance y est poussé au point de fermer l'accès de la classe privilégiée à tout ce qui n'est point sorti d'elle-même. Les aristocraties ouvertes, celles qui admettent toutes les supériorités que le mouvement naturel de la vie sociale dégage de la masse, sont les seules aristocraties vraiment solides, les seules auxquelles leur popularité donne une puissance incontestée.

On se ferait, du reste, une fausse idée de l'institution aristocratique, si l'on croyait qu'elle est incompatible avec le principe de l'égalité devant la loi, qui est au fond de nos mœurs. Le privilége, en ce qui touche à la fonction, aux conditions nécessaires de sa liberté et de sa dignité, peut s'allier avec la soumission à la loi commune en tout ce qui tient purement à la vie privée. Il n'est pas d'aristocratie qui donne à ses membres moins de priviléges judiciaires que l'aristocratie anglaise; il

n'en est pas non plus qui s'ouvre plus aisément à toutes les supériorités qui ont fait leurs preuves ; par ces raisons mêmes, il n'en est pas aujourd'hui dans le monde de plus forte.

Heureux le peuple qui a su, tout en étendant ses libertés, conserver une telle aristocratie. Il est bien difficile, pour les nations chez qui la Révolution a détruit ou faussé l'institution aristocratique, de restaurer, dans leur ordre politique, les influences dirigeantes des classes supérieures. On ne saurait pourtant mépriser ces influences, ni s'en passer, sans grand détriment pour l'intérêt social, pour l'intérêt des petits plus encore que pour l'intérêt des grands ; car les grands, vivant davantage d'eux-mêmes, souffrent moins de ce qui fait souffrir la société. Ce qu'il n'est pas impossible de restaurer aujourd'hui, moyennant la renaissance des idées et des habitudes catholiques, c'est la famille avec sa perpétuité et son esprit de tradition. Lorsque le sentiment du service social, avec l'intelligence des conditions suivant lesquelles il peut être utilement rempli, est conservé dans la famille, il n'est pas impossible que la société retrouve l'harmonie de ses forces naturelles, et qu'elle revienne à une constitution politique où l'égalité chrétienne se conciliera avec la hiérarchie, et où le progrès ne nuira pas à la stabilité [1].

Pour qu'une aristocratie soit tout ce qu'elle doit être,

[1] Il faudrait nous rendre la famille telle qu'elle était encore en France au seizième, au dix-septième et même au dix-huitième siècle. Il faut voir, sur ce sujet, le solide et intéressant ouvrage de M. Charles de Ribbe : *les Familles et la Société en France avant la Révolution*, particulièrement les chapitres du premier livre.

pour qu'elle remplisse sa fonction naturelle et qu'elle soit vraiment le gouvernement des meilleurs, il faut qu'en elle le sentiment du devoir fasse taire les égoïsmes qui ont toujours des racines profondes dans les corps privilégiés. Louis XIV disait : « Il n'y a que l'intérêt qui puisse donner quelque règle à la conduite des États aristocratiques. » Seule, la puissance qui prêche, aux grands comme aux petits, l'esprit de sacrifice, est capable de contenir les aristocraties dans la voie du devoir, en les affranchissant de la tyrannie que l'intérêt fait peser sur l'humanité déchue. Là où l'Église catholique exerce librement sa puissance, le pouvoir spirituel, toujours distinct des pouvoirs temporels, fera respecter la dignité et le droit du chrétien en la personne des petits et des faibles, et revendiquera contre tous les despotismes leur légitime liberté.

Le droit féodal témoigne de cette action de l'Église sur les coutumes aristocratiques du moyen âge. Les Assises de Jérusalem suggèrent à leur savant éditeur ces réflexions : « Les chefs de la société féodale n'ont cessé de faire tous leurs efforts pour subordonner l'exercice de leurs pouvoirs aux règles de la charité chrétienne. Il était malheureusement dans la nature du système féodal de sanctionner l'asservissement de la classe la plus nombreuse de la société ; mais il serait injuste de ne pas reconnaître que les doctrines, publiées sans contestation par Ibelin et par Philippe de Navarre, eurent pour résultat de limiter le pouvoir seigneurial, et de mettre, en regard de ce pouvoir, les obligations qui devaient lui servir de justification. Les Assises nous montrent toujours une cour féodale placée près du seigneur et char-

gée, par la loi, de l'éclairer et de le diriger. Il est difficile de comprendre que la violence pût devenir un moyen usuel de gouvernement, quand la délibération était ainsi unie à l'action, et quand les passions des seigneurs avaient pour contre-poids une assemblée de vassaux, dans le sein de laquelle régnaient les idées qu'Ibelin et Philippe de Navarre recueillent et développent avec un soin religieux[1]. » Pierre de Fontaines accuse les mêmes tendances lorsqu'il avertit les seigneurs que, selon Dieu, ils n'ont point la toute-puissance sur leurs vilains, et que s'ils prennent le bien des vilains en sus de ce qui leur est légitimement dû, ils le prennent contre Dieu et sur le péril de leur âme, car ils commettent un larcin[2].

La chevalerie nous donne le type du seigneur féodal tel que l'Église le voulait faire. Le chevalier, lorsqu'il recevait la consécration, s'engageait solennellement à n'user de la force du glaive que pour la justice et la charité. « Seigneur très-saint, disait le pontife qui conférait l'ordre de la chevalerie, Dieu éternel, qui seul ordonnez et disposez bien toutes choses ; qui, pour réprimer la malice des pervers et protéger la justice, avez, par une disposition salutaire, permis l'usage du glaive aux hommes sur la terre, et voulu l'institution de l'ordre militaire pour la protection du peuple ; qui, par le bienheu-

[1] M. Beugnot, note sur le chapitre XXXVII de Philippe de Navarre, *Assises de la haute cour*, p. 514.

[2] « Bien t'ai dit en quel manière tu puès semondre ton vilein et ton franc home, et saches bien que, selon Deu, tu n'as mie plenière poesté sor ton vilein : dont, si tu prens dou suen fors les droites recevances qu'il te doit, tu les prens contre Deu et sor le peril de t'ame, comme robierres. » — *Le Conseil de Pierre de Fontaines*, ch. XIX, n° 8.

reux Jean, avez fait dire aux soldats, qui venaient le trouver dans le désert, de ne vexer personne, mais de se contenter de leur solde ; nous supplions votre clémence, Seigneur, comme vous avez donné à votre serviteur David de vaincre Goliath, et à Judas Machabée de triompher des nations qui ne vous invoquent pas, de même à votre serviteur que voici, qui vient courber la tête sous le joug de la milice, accordez la force et l'audace pour la défense de la foi et de la justice, accordez une augmentation de foi, d'espérance et de charité ; donnez-lui tout ensemble et votre crainte et votre amour, l'humilité, la persévérance, l'obéissance, la patience ; disposez en lui si bien toutes choses qu'il ne blesse personne injustement, ni avec cette épée ni avec une autre, mais qu'il s'en serve pour défendre tout ce qui est juste et équitable, et que, comme d'un moindre degré il monte à un nouvel honneur de la milice, il dépouille de même le vieil homme avec ses œuvres, pour revêtir l'homme nouveau, afin qu'il vous craigne et vous serve avec droiture, qu'il évite la société des perfides, qu'il étende sa charité sur le prochain, qu'il obéisse à son supérieur en toutes choses selon la droiture, et remplisse en tout son devoir selon la justice[1]. »

Lorsque les aristocrates s'oublient, l'Église sait leur rappeler leurs devoirs en même temps que les droits du peuple. Ce n'est pas assez qu'elles soient mises, par les lois, dans l'impossibilité d'asservir le peuple, il faut encore qu'elles le servent ; elles n'ont point,

[1] *Le Pontifical romain*, cité par Rohrbacher, *Hist. de l'Église*, t. VII, p. 299.

dans les desseins de la Providence, d'autre raison d'être. Les classes supérieures, sous le régime de 89, aussi bien, et plus peut-être, que sous le régime féodal, sont portées à vivre pour elles-mêmes et en elles-mêmes. Les leçons d'égoïsme et de luxe oisif, qu'aujourd'hui elles donnent trop souvent au peuple, lui causent plus de dommage que n'ont pu lui en faire les exigences féodales au moyen âge. Ces abus des modernes aristocraties, l'Église les combat et s'efforce de les réprimer, comme elle réprimait les violences de la féodalité.

Dans les dernières années du second empire, un éloquent évêque, dont l'apostolat a reçu par la persécution la suprême consécration, parlant du patronage que les classes élevées sont appelées à exercer sur les classes populaires, adressait à un des auditoires les plus aristocratiques de Paris ces graves avertissements : « Il importe que tous s'unissent à l'Église et consacrent leur influence, leur fortune, leur expérience au service du peuple, en allant avec lui à des idées chrétiennes, des mœurs chrétiennes et des dévouements chrétiens. Entre le peuple et les classes élevées, il y a beaucoup de défiances et de malentendus : en bas, on dit souvent que le riche est un vampire qui se nourrit des sueurs du travailleur; en haut, on considère quelquefois l'ouvrier comme un tigre qu'il faut museler. De ces deux extrêmes, aussi injustes l'un que l'autre, de ces deux alarmes, qui ne sont que le cri de l'égoïsme qui possède répondant au cri de l'égoïsme qui ne possède pas, sont nées des défiances qu'il faut faire disparaître.

« Ce qui nous sauvera, ce n'est pas un christianisme affaibli et énervé ; c'est un christianisme sérieux et vi-

vant, s'incarnant dans les vertus qui touchent le peuple. Comment pourrait-on montrer au peuple le droit chemin, si l'on suivait les faux sentiers? Avec quelle autorité lui conseiller le travail et la prévoyance, lorsque la vie se passe dans l'imprévoyance et l'inaction? Si on l'accuse de lire la petite presse, il ne faut pas se nourrir soi-même d'une littérature malsaine. On ne saurait condamner ses joies publiques, et aller en même temps voir des nudités sauvages sur les théâtres!

« Il ne nous est pas permis à nous, porteurs de la parole sainte, d'avoir deux doctrines, l'une pour protéger les raffinements de dévotion, et l'autre pour bénir la chaîne du pauvre. L'Évangile n'est dans nos mains, ni un simple missel du moyen âge, ni un discours de tribune. C'est la lumière pour tous, c'est l'éternelle vérité qui redit au riche sa mission, au pauvre ses grandeurs. Apprenez donc à vous connaître et à vous aimer. L'Évangile vous dira que vous êtes frères, oui, absolument semblables, absolument égaux; pas une vertu, pas un vice, pas un droit, qui ne vous soient communs. Tous, sans exception, vous êtes soumis à cette grande loi du travail que j'ai proclamée déjà, et vous, riches, surtout, vous ne pouvez la fuir; vous avez reçu votre salaire; comme le disait un pieux évêque : *Vous êtes payés d'avance*[1]. »

La bourgeoisie, lorsqu'elle est parvenue à la prépondérance politique, constitue une sorte d'aristocratie de la fortune qui, elle aussi, a ses égoïsmes et ses arrogances, moins supportables souvent que ceux de la vieille aristo-

[1] Mgr Mermillod, *l'Église et les Ouvriers*. — Premier discours prononcé à Sainte-Clotilde. Paris, 1868.

cratie dont elle veut prendre la place. La bourgeoisie, qui tire principalement sa puissance de la richesse acquise dans le trafic et dans les industries, a besoin, plus encore que l'aristocratie, s'il est possible, de l'esprit de désintéressement et de sacrifice que donne l'obéissance aux préceptes de la loi religieuse. Lorsque cet esprit s'unit à la forte et persévérante pratique du travail et de l'économie, qui sont les grandes vertus civiles de la bourgeoisie, les influences bourgeoises peuvent apporter au gouvernement le concours le plus sérieux et le plus utile. Rien, assurément, n'est plus digne d'estime que le travail; rien n'est plus propre à développer, par l'accomplissement de la loi providentielle de la destinée humaine, cette énergie du caractère et cette rectitude du sens moral, qui sont les conditions naturelles de tout exercice de la puissance publique. Mais que deviendront ces dons si précieux, quand auront disparu les habitudes de modération et d'abnégation que la vieille bourgeoisie puisait dans ses convictions chrétiennes ; quand le travail ne sera plus, sous l'empire des instincts utilitaires, qu'un moyen de dominer et de jouir ?

Malheureusement nous n'avons vu la bourgeoisie à l'œuvre, dans le gouvernement, qu'à l'époque où déjà elle avait répudié ses croyances traditionnelles pour les idées de 89. En 1789, la bourgeoisie ne se contente pas de compléter, par la pleine liberté de la propriété et du travail, par l'égalité de tous devant la loi, par les garanties des institutions représentatives, le travail d'affranchissement que, depuis le douzième siècle, elle poursuit avec tant de persévérance. Cette réforme civile et politique, que l'état d'avancement moral et matériel de la société rendait lé-

gitime et nécessaire, personne n'aurait osé la contester ; ceux-là même dont elle devait particulièrement froisser les intérêts s'empressaient d'y coopérer. Mais, à ces libertés vraies et pratiques, qui respectaient l'ordre général et constant de la vie humaine, qui assuraient l'avenir et l'ouvraient à tous les progrès sans rompre avec le passé, la bourgeoisie préféra la liberté abstraite qui, pour mieux édifier, commence par tout bouleverser et par tout niveler.

La bourgeoisie du dix-huitième siècle ne conserve plus rien, dans la vie publique, des traits de la bourgeoisie du moyen âge. Imprégnée sans qu'elle s'en rende bien compte, des idées du radicalisme, elle court à des abîmes qu'elle n'a pas soupçonnés. Tout en se roidissant contre les excès de la Révolution, elle reste pénétrée de ses principes ; elle n'apporte à la défense de l'ordre social, attaqué par la démocratie, que des forces paralysées par la maladie morale dont elle est travaillée.

Les préoccupations étroites de la civilisation utilitaire, .es vues et les appétits de l'industrialisme, règnent souverainement dans les sociétés livrées aux influences bourgeoises, lorsque les fortes convictions et la généreuse abnégation que le christianisme inspire n'y font point contre-poids. « La passion du bien-être matériel, dit M. de Tocqueville, est essentiellement une passion de classe moyenne ; elle grandit et s'étend avec cette classe ; elle devient prépondérante avec elle. C'est de là qu'elle gagne les rangs supérieurs de la société et descend jusqu'au sein du peuple[1]. »

[1] *De la Démocratie en Amérique*, t. III, p. 260.

Rien de plus exclusif et de plus jaloux que l'esprit de la bourgeoisie de 89. Elle veut être à elle seule toute la société, et elle est peu disposée à permettre à l'aristocratie et au peuple d'y vivre à côté d'elle. « Retranchez par la pensée, dit Rabaud Saint-Étienne, en 1788, tous les gens d'église, retranchez même toute la noblesse, vous aurez encore la nation. Le tiers état est une société complète[1]. » Dans l'enivrement des triomphes bourgeois, Royer-Collard s'écriait : « La démocratie coule à pleins bords dans la France telle que les siècles et les événements l'ont faite. L'industrie et la propriété ne cessant de féconder, d'accroître, d'élever les classes moyennes, elles se sont si fort rapprochées des classes supérieures que, pour apercevoir encore celles-ci au-dessus de leurs têtes, il leur faudrait beaucoup descendre. De même que l'aristocratie n'est pas de tous les lieux, elle n'est pas de tous les temps, et je ne l'insulte pas en lui demandant si elle est du nôtre. J'entends le mot, je ne vois pas la chose[2]. » La bourgeoisie exclut l'aristocratie pour mettre à sa place une oligarchie démocratique, où elle-même exercera, par le droit et la vertu de l'argent, la domination contre laquelle elle s'indignait lorsqu'elle était aux mains de nobles.

La bourgeoisie de 89 prend des attitudes bien différentes, selon qu'elle regarde au-dessus ou au-dessous d'elle. A l'égard de la noblesse elle a toutes les colères de la démocratie et toutes ses prétentions égalitaires ; à l'égard du peuple, elle a tous les dédains qu'affecte l'aris-

[1] *Considérations sur les intérêts du tiers.*
[2] Discussion de la loi sur la presse, en 1819.

tocratie, et elle se livre à des exploitations qui laissent loin en arrière tous les abus du régime féodal.

La bourgeoisie moderne, qui s'est fait sa place dans le monde par la révolte contre l'ordre traditionnel de la société, ouvre malgré elle la voie à la démocratie, qui la hait plus encore qu'elle-même ne hait la noblesse. A la place des vertus chrétiennes qui rendaient si respectable et si forte dans la vie publique la bourgeoisie des anciens temps, la bourgeoisie du dix-neuvième siècle s'est approprié toutes les aversions, tous les préjugés et toutes les cupidités de la démocratie. Les deux caractères les plus saillants de la démocratie contemporaine sont l'individualisme effréné et la soif des jouissances. Il est malheureusement impossible de ne pas reconnaître, dans la bourgeoisie qui dispute aujourd'hui le pouvoir à la démocratie, des vices tout semblables. Ici, sans doute, ils ne s'offrent à nous qu'en une certaine mesure, et avec certains raffinements que la rudesse démocratique ne comporte pas; mais ils procèdent des mêmes principes, et ils sont, pour la bourgeoisie comme pour le peuple, destructeurs de toute énergie morale et de toute paix sociale.

La démocratie se présente aujourd'hui au monde sous des traits nouveaux. La démocratie de la société moderne, c'est la Révolution. Ses caractères généraux, et immédiatement reconnaissables, sont l'ambition de dominer et la passion de jouir. L'une et l'autre ont leur source dans la superbe de l'homme qui croit à l'infaillibilité de sa raison et qui prétend s'égaler à Dieu. Étant Dieu, l'homme a droit à tout. Le monde n'a pas assez de jouissances pour un être qui porte en soi tous les désirs,

et dont tous les désirs sont légitimes par cela même qu'en lui tout est raisonnable. Telle est la démocratie qui nous menace, et que nous ne vaincrons qu'avec l'aide d'en haut. Cette insurrection de l'orgueilleuse infirmité de l'homme contre la toute-puissance divine ne sera réduite, que le jour où l'homme aura reconnu que sa sagesse et sa force ne sont devant Dieu qu'ignorance et faiblesse.

Dans l'antiquité, la passion de dominer et la passion de jouir suscitent la guerre entre les pauvres et les riches, qui est une maladie universelle et persistante des sociétés païennes. A Athènes et à Rome, comme aujourd'hui, le désordre dans les lois, les intrigues, l'impunité du mal et l'anarchie, sont les fruits de l'esprit démocratique [1]. Mais la démocratie chez les anciens, malgré tous ses excès, ne prétend pas que le mal soit le bien, et que le bien soit le mal. Elle ne rompt point, comme aujourd'hui, avec la religion et ne fait point profession publique d'athéisme. Lorsqu'elle est en possession du pouvoir, elle continue le culte dont l'aristocratie lui a laissé la tradition. Dans ces sociétés vieillies, où la démocratie donne à ses favoris la puissance, les croyances religieuses s'affaiblissent et la corruption grandit ; mais nul, ni parmi le peuple ni parmi les gouvernants, ne se fait un

[1] Tacite dit, en parlant des temps où dominaient à Rome les influences populaires : « Nam leges, etsi aliquando in maleficos ex delicto, sæpius tamen dissensione ordinum, et apiscendi illicitos honores aut pellendi claros viros, aliaque ob prava, per vim latæ sunt. » — *Annales*, liv. III, ch. XXVII.

Ailleurs, il met dans la bouche de Crémutius Cordus ces paroles : « Non attingo Græcos, quorum non modo libertas, etiam libido impunita. » — *Ibid.*, livre IV, ch. XXXV.

mérite d'être irréligieux. Dans la vie sociale le culte conserve ses droits.

Lorsqu'on fait tout dépendre de la puissance rationnelle de l'homme, on va forcément au régime égalitaire, dont la démocratie a fait son idéal. L'unique source de la souveraineté sociale étant alors dans la liberté humaine, il faut reconnaître en chaque homme cette liberté souveraine avec ses caractères essentiels et ses droits inaliénables. De là une égalité qui ne comporte aucune restriction ; de là un individualisme qui repousse avec un soin jaloux tout ce qui pourrait contrarier la libre expansion de l'intérêt propre. De là cet égoïsme démocratique, auquel n'atteint point l'égoïsme bourgeois si ardemment dénoncé par les meneurs de la démagogie[1].

La règle de l'égalité démocratique a pour conséquence l'omnipotence du nombre. Lorsque tout repose sur l'au-

[1] Les principes égalitaires de la démocratie ont pour conséquence naturelle, on peut même dire inévitable, les prétentions à la liquidation sociale. Un éminent économiste caractérise en ces termes cette coupable utopie : « L'éternelle antithèse du pauvre et du riche rencontre dans le sentiment de l'égalité une tentation nouvelle : le contact du superflu avec le manque du nécessaire doit blesser et irriter ceux qui souffrent. Nous sommes entourés d'une quantité sans cesse croissante de biens destinés à satisfaire les besoins et même les goûts divers ; comment se fait-il que ces biens profitent largement à quelques-uns, tandis que les autres n'en obtiennent qu'une part restreinte? Il faudrait, dit-on, changer un état de choses aussi vicieux, et, pour y parvenir, il n'est qu'un moyen, c'est d'ôter aux uns, de donner aux autres. Tel est le sens général d'une formule qui a fait bruyamment son entrée dans le monde sous le nom de *liquidation sociale*, soit qu'elle vise à satisfaire les appétits de nouveaux *partageux*, soit qu'elle arrive aux données, revêtues de l'apparence plus scientifique, du *collectivisme*. » — M. Wolowski, article sur la *liquidation sociale*, dans le *Journal des économistes* du mois d'avril 1870.

torité individuelle, et sur le droit absolu de la liberté en chaque individu, comment pourrait-on de la multitude faire surgir la souveraineté, si ce n'est en prenant pour base la puissance du nombre? Partout où domine le rationalisme, on voit apparaître la souveraineté du nombre. Le régime bourgeois la renferme dans certaines conditions de capacité qu'il fixe à sa mesure : il présume la capacité par la richesse. Entre tous ceux que leur médiocrité ou leur pauvreté ne rend pas indignes, il ne met aucune différence, et c'est le nombre qui règne. La démocratie, étendant à tous le principe bourgeois, proclame le suffrage universel, qui règle tout par la majorité ou quelquefois par la pluralité des voix. C'est le nombre qui décide de ce qui est juste et de ce qui est injuste, de ce qui est permis et de ce qui ne l'est pas.

Rien de plus faux qu'une telle politique au point de vue des principes, et rien de plus fatal au point de vue des intérêts. Burke le voyait bien quand il disait : « On prétend que vingt-quatre millions d'hommes doivent l'emporter sur deux cent mille. Cela est vrai, si la constitution d'un royaume est un problème d'arithmétique. Cette manière de parler peut n'être pas sans effet quand on a la lanterne en perspective ; mais, pour des hommes qui peuvent raisonner de sang-froid, elle est ridicule. La volonté du grand nombre et les intérêts du grand nombre sont rarement la même chose [1]. »

Sous le règne du nombre, il ne s'agit plus ni d'influences, ni d'intérêts, ni d'autorité. Si l'on y cherche

[1] *Réflexions sur la Révolution française.*

Cicéron disait de même : « Ne plurimum valeant plurimi. » *De Repub.*, lib. II, c. XXII.

un principe, on ne trouve plus qu'une généralisation d'idées individuelles, c'est-à-dire une abstraction, de laquelle il est impossible de faire sortir aucune force d'autorité qui lie même ceux dont le concours en a donné la formule. Si l'on cherche, en fait, l'ordre et l'unité, on ne trouve, comme dernière raison de tous les pouvoirs, que la force matérielle. L'unité factice du nombre a remplacé cette unité plus haute et plus vraie, qui résulte de l'harmonie de toutes les forces diverses librement constituées et développées, sous l'empire des principes imposés d'autorité divine. A vrai dire, il n'y a plus de société; il n'y a plus qu'une masse formée d'éléments divergents et perpétuellement mobiles, à laquelle l'unité de la vie morale fait défaut, et où l'unité de la vie extérieure et matérielle n'est possible que par une continuelle compression et une centralisation absolue.

Anarchie ou despotisme, voilà le fatal dilemme où la démocratie se trouve enfermée par l'inexorable logique de ses principes. Comme la société ne peut vivre un jour dans l'anarchie, on voit inévitablement apparaître, avec la démocratie, le despotisme. La démocratie, c'est le despotisme du peuple. C'est le droit pour le peuple d'imprimer le caractère de la légitimité à tous les décrets qu'il lui plaît de porter. Ceux qui gouvernent ne peuvent être que les exécuteurs de ses volontés. Ils tyrannisent au nom de ce tyran qu'on appelle tout le monde, et qui a toujours raison. Mirabeau exprimait la pensée démocratique quand il disait à l'Assemblée constituante, en parlant du roi : « Qui vous a fait ce commandement? Votre mandataire. Qui vous donne des lois impérieuses? Votre mandataire, lui qui les doit recevoir de nous, de nous, mes-

sieurs, qui sommes revêtus d'un sacerdoce politique inviolable[1]. » A la veille de la révolution du 4 septembre, M. Gambetta disait : « Qu'est-ce que l'exercice réel de la souveraineté nationale? C'est le droit pour la nation d'avoir la direction et le dernier mot dans toutes les affaires qui l'intéressent. Si un pouvoir quelconque peut tenir en échec la volonté du peuple, la souveraineté nationale est violée[2]. »

Le peuple de la démocratie est un maître aussi capricieux qu'il est absolu. La liberté de tout mettre à chaque instant en question, la liberté de tout changer dans l'État au gré des préférences et des caprices de l'opinion, a fait de tous temps partie essentielle de la liberté démocratique. Les anciens signalaient déjà ce vice de la démocratie[3]. Le rationalisme moderne en a fait un mal mortel, en donnant à la passion la sanction des doctrines, et en ôtant à la société ce qui fait l'essence même de l'ordre : les principes.

Chez un peuple où règne seule la raison humaine, affranchie de toute loi divine, la vérité sociale n'est jamais fixée et ne saurait l'être. Elle a pour source unique la conscience publique, laquelle n'est que la résultante de toutes les impressions de la conscience individuelle. Aujourd'hui, de ce mouvement des esprits, il se dégage

[1] Cité par M. Mignet, *Histoire de la Révolution française*, ch. I.

[2] Discours du 5 avril 1870.

[3] Salluste dit en parlant de la démocratie romaine au temps de Catilina : « Vetera odere, nova exoptant ; odio suarum rerum, mutari omnia student. » — *Catilina*, c. XXXVII.

Cicéron disait vers le même temps, en caractérisant la licence démocratique : « Tanquam pilam rapiunt inter se Reipublicæ statum. » — *De Repub.*, lib. I, c. XLIV.

une idée qui est la vérité du moment. Demain les impressions pourront être différentes, et avec elles la vérité aura changé. Or les institutions suivent les idées. Si l'ordre intellectuel est mobile, l'ordre social sera mobile comme lui. Essayer de fixer les lois et les coutumes, en imposant le respect d'un ordre établi, n'est-ce pas, suivant la démocratie, attenter à la liberté humaine ? Et il ne s'agit point ici d'une rêverie d'école. N'avons-nous pas entendu un des chefs de la démocratie moderne déclarer, devant une grande assemblée politique, que le suffrage universel ne pourrait s'engager pour l'avenir sans abdiquer cette liberté inaliénable de l'homme, qui est le principe premier de toute souveraineté démocratique[1] ?

Sur quoi peut-on compter, quelle garantie a-t-on que les droits seront respectés, quand on vit sous un maître dont les idées changent au jour le jour et dont tous les ordres doivent être ponctuellement obéis? Évidemment, il n'y a nulle part moins de liberté que dans les sociétés où s'exerce la capricieuse souveraineté de ce maître à mille têtes qu'on appelle le peuple[2]. Pour la démocratie la liberté n'est qu'un mot qui couvre la servitude.

Cette démocratie, issue de 89, n'est pas seulement le plus grand des maux qui puisse fondre sur une société,

[1] Voir le discours de M. Gambetta cité plus haut, t. I, p. 3.

[2] Cicéron n'a-t-il pas raison de dire : « Mihi populus non est, nisi qui consensu juris continetur ; sed est tam tyrannus iste conventus, quam si esset unus ; hoc etiam tetrior, quia nihil ista, quæ populi speciem et nomen imitatur, immanius bellua est? » — *De Repub.*, lib. III, c. xxv.

c'est le mal lui-même ; le mal qui a la prétention de se faire accepter comme bien, et de se faire adorer par les hommes replongés dans un paganisme bien plus pervers et bien plus dangereux que l'ancien, parce qu'il a pleine conscience de ce qu'il est et de ce qu'il veut.

Faut-il, sous l'impression de la juste horreur que nous inspirent les audaces et les corruptions de la démocratie, refuser au peuple toutes les libertés auxquelles il aspire aujourd'hui ? Faut-il chercher le salut de la société dans un retour à ces défiances et à ces exclusions bourgeoises que réprouve le sentiment général de notre temps ? Faut-il maudire, comme des attentats contre l'ordre naturel des sociétés, les efforts que fait le peuple pour obtenir sa part d'influence et d'action dans la vie publique ?

Dieu nous garde de cette faute et de cette injustice ! Ne confondons pas les légitimes libertés du peuple avec la fausse liberté de la démocratie. N'appelons pas démocratie des libertés qui n'ont, au fond, rien de démocratique, et qui acceptent et respectent tout ce que la démocratie repousse et méprise. Les libertés populaires s'inspirent surtout de la fidélité au devoir ; elles sont modérées autant que dignes et fières ; loin de provoquer à l'antagonisme et à l'instabilité, elles mettent partout l'harmonie, la paix, l'ordre stable et en même temps progressif.

Le vrai peuple, le peuple qui accomplit vaillamment par le travail, dans l'ordre moral et dans l'ordre matériel, la tâche que Dieu a imposée à l'humanité, le peuple qui puise ses convictions, non point dans les vagues conceptions d'un rationalisme quintessencié, mais dans les simples et sérieux enseignements du christianisme, ce

peuple-là, en même temps qu'il a conscience de son droit et de sa force dans l'ordre général de la société, a conscience aussi des périls et des déceptions que lui prépare l'esprit démocratique. Ce qu'il lui faut, ce n'est pas la liberté avide et violente de la démocratie, mais la liberté réglée, patiente et féconde d'une société, qui porte avec constance et honneur le fardeau du travail et qui considère la paix publique comme son premier bien.

Séparons donc nettement les libertés populaires de ce que la démocratie appelle la liberté. La liberté démocratique n'est qu'une abstraction, par laquelle les sociétés moralement déchues cherchent à justifier leurs révoltes contre les doctrines de respect, de modération et d'abnégation, qui forment la tradition constante de l'humanité et la loi naturelle de tout ordre social. Les libertés populaires sont des réalités vivantes, que le christianisme a depuis longtemps implantées parmi nous, et qui sont destinées à durer en progressant comme toutes les choses légitimes.

Les libertés populaires sont les libertés de tout le monde. Elles comprennent d'abord les libertés sociales dans toute leur étendue. Elles comprennent ensuite, à des degrés divers, comme garantie des libertés sociales, les libertés politiques. La liberté politique suit toujours la liberté civile. Au point où sont arrivées nos sociétés, les libertés fondamentales de la vie sociale étant les mêmes pour tous, il faut que, d'une façon ou d'une autre, on accorde au peuple une certaine part d'influence et d'action dans les affaires publiques.

Mais quelle sera la nature et l'étendue du droit qu'on reconnaîtra au peuple, et suivant quel mode s'exercera-

t il? Le peuple sera-t-il souverain comme le veut la démocratie? Ou bien interviendra-t-il seulement en vue de la garantie de ses droits légitimes, suivant la mesure de ses intérêts et de sa capacité?

Le peuple n'est pas gouvernant par droit de naissance; sa condition naturelle est d'être gouverné selon la justice et selon la charité. Mais les lois peuvent être enfreintes à son détriment par les puissants et les riches, comme elles peuvent l'être par lui-même et contre lui-même. Il faut que, par certaines combinaisons des forces sociales et des pouvoirs qui les régissent, ces révoltes des plus forts par l'influence et la richesse, ou des plus forts par le nombre, contre l'ordre naturel et le bien général, soient contenues et réprimées. Dans ces combinaisons une place revient au peuple. On la lui fera, sans péril pour la société, et sans injustice pour lui-même, si l'on respecte les traditions constantes dont jamais, avant les grands attentats de la Révolution, l'humanité ne s'était affranchie. Rien ne serait paisible ni stable, si l'on oubliait qu'il y a, dans la vie humaine, des principes de hiérarchie, de solidarité, de concours des forces individuelles par l'association, dont l'application peut varier suivant les temps, mais qu'on ne saurait méconnaître et violer sans ruiner la société.

Quand il s'agira de déterminer la part à faire au peuple dans la vie politique, la mesure du droit se trouvera dans les deux faits qui constituent le véritable mérite social et la véritable autorité de tout homme marqué du sceau du christianisme. La dignité de la vie publique répondra aux deux grandes dignités de la vie privée : à la dignité du père de famille et à la dignité du travailleur. L'ordre

des libertés politiques ne peut être séparé de l'ordre des libertés sociales. Le droit politique doit être réparti suivant la règle de la dignité de tous par l'autorité paternelle et par le travail. Il y a là, en même temps, une règle de garantie pour les intérêts particuliers, et une règle d'ordre hiérarchique pour la société tout entière. Par l'autorité et le devoir du père, tous sont égaux : égaux en dignité et égaux en intérêt. Par le travail, tous peuvent être égaux en mérite ; mais tous ne sont pas égaux, si l'on considère l'importance et la dignité sociale du travail, ainsi que les intérêts auxquels il donne naissance.

La Révolution prétend avoir trouvé, dans la nécessité du travail imposée à tous, la raison de son droit égalitaire. Rien n'est plus faux ; c'est au contraire du fait de la hiérarchie du travail que dérivent naturellement les distinctions et les classifications en matière de droit politique. Le propre du régime des libertés populaires est de développer et d'harmoniser toutes les forces sociales, par le sentiment de l'honneur qui est dû à l'accomplissement du grand et universel devoir du travail. Le travail est affaire de service social, autant qu'affaire d'intérêt individuel. Tous, également, doivent ce service, mais tous ne l'accomplissent pas de la même façon. Il ne faut pas oublier que l'homme ne travaille pas seulement dans l'ordre matériel, qu'il travaille aussi dans l'ordre moral et dans l'ordre intellectuel. Les labeurs plus nobles, qui mettent en jeu les puissances supérieures de l'être humain, n'exigent ni moins d'efforts ni moins de sacrifices que les autres, tout au contraire. Du peuple à l'aristocratie la vertu peut être égale, mais la fonction ne l'est pas.

L'aristocratie a plus de devoirs, et c'est ce qui fait sa grandeur. Il y a donc, entre les divers genres de travaux, des différences de dignité et d'importance. Le sentiment commun des hommes ne s'y est jamais trompé. C'est de nos jours seulement que la passion utilitaire, qui ne voit en l'homme que ce qu'il y a de moindre, a pu en contester la réalité..

D'ailleurs, même dans l'ordre matériel, ne trouve-t-on pas des diversités d'emploi et une certaine hiérarchie? Il y a des hommes qui donnent au travail l'impulsion et la direction, il y en a d'autres qui la reçoivent. Certains déploient dans le travail des facultés plus ou moins élevées, d'autres n'y mettent que le minimum des facultés humaines. Certains apportent au travail les richesses qui l'alimentent, d'autres n'y contribuent que de leurs bras. En un mot il y a, en tout ce qui constitue l'activité sociale, des supériorités établies par la nature même des choses. Ces supériorités ont leur raison d'être, leur fonction spéciale et leur autorité légitime, dans l'harmonie générale de la constitution sociale. Refuser d'en tenir compte, lorsqu'il s'agit des droits politiques, serait méconnaître une nécessité que les faits mêmes ont créée.

Il y a toujours eu, et il y aura toujours partout, des classes supérieures qui sont l'aristocratie, des classes moyennes qui sont la bourgeoisie, et enfin des classes ouvrières qui sont le peuple. Dans les pays où règne la complète égalité civile, avec sa conséquence naturelle qui est la complète liberté du travail, c'est l'ordre du travail lui-même qui fixe les rangs. Si l'on y regarde de près, on verra que c'est toujours le service social qui les a déterminés. Seulement, ils ne l'ont pas toujours été

sur la règle de la liberté générale comme ils le sont présentement. Sous cette règle, il n'y a plus pour personne de privilége, et c'est ce qui en fait le caractère propre; mais il y a, pour les différentes classes, des aptitudes diverses, auxquelles correspondent des influences, des devoirs et des attributions particulières. Dans la vie politique le droit est, par raison d'intérêt général, proportionnel aux aptitudes.

Dans les sociétés où l'esprit chrétien a introduit les grandes libertés populaires, tous doivent avoir leur part de droit et d'influence, mais nul ne peut exercer d'action qu'au degré de la hiérarchie sociale où il se trouve placé, et suivant la mesure de force et de capacité qui lui a été départie. La démocratie, avec ses doctrines d'orgueilleuse et fausse égalité, voudrait effacer toute trace de hiérarchie sociale. Elle n'a que trop réussi à fausser l'esprit des multitudes et à égarer plus d'un de ceux que leur droiture et leurs lumières auraient dû préserver de semblables illusions. La liberté du peuple n'a pas de plus grand ennemi que l'esprit démocratique. Il tue la liberté en la privant des influences hiérarchiques sans lesquelles elle n'est plus que licence et confusion. La première chose à faire pour rendre la société capable des grandes libertés populaires, c'est d'y rétablir les règles de la hiérarchie sur lesquelles Dieu a fondé l'ordre de la vie humaine.

Qui accomplira cette restauration nécessaire? L'Église catholique. Sans elle, les peuples modernes seront absolument impuissants à remonter la pente fatale sur laquelle la démocratie les a précipités. Les libertés populaires sont l'œuvre de l'Église, et plus particulièrement de la Papauté, qui a toujours été le recours du peuple

contre l'oppression des puissants. Tous ceux qui savent l'histoire vraie, l'histoire des faits, reconnaissent que l'abolition de l'esclavage, et l'émancipation graduelle des travailleurs, sont dues principalement à l'influence des doctrines et des œuvres catholiques. De cette même influence sont nées les grandes associations de travailleurs, dont saint Louis, le plus chrétien et le plus populaire des monarques, confirma les coutumes. Les classes ouvrières n'ont pas oublié que ces associations furent pour elles une source de sécurité et de progrès, jusqu'à ce que le césarisme, en leur appliquant sa réglementation tracassière, en eût altéré le caractère.

Ce que l'esprit de justice, de charité et de liberté de l'Église catholique a su faire au moyen âge, il saura bien encore le faire aujourd'hui, dans la situation nouvelle qui nous est créée par la complète émancipation de toutes les forces populaires. Quatre-vingts ans de propagande démocratique ont répandu parmi nous l'individualisme, l'indiscipline et l'instabilité; ce n'est point par les institutions politiques que ce mal sera guéri. Pour l'atteindre, il faut aller au fond des idées et des mœurs. Quand l'Église nous aura rendu l'habitude et l'amour de l'obéissance, le respect de la hiérarchie, le goût des choses durables, les sociétés, cédant à leur penchant naturel, tireront, des libertés mêmes que le travail des siècles leur a conquises, un ordre d'institutions qui se trouvera d'accord avec les lois invariables de l'existence humaine. Le bon sens du peuple reconnaîtra, dans l'Église catholique, la puissance qui s'est toujours le plus occupée de ses intérêts, et qui les entend le mieux. La restauration sociale se fera aisément, quand les malentendus entre le

peuple et l'Église seront dissipés; et ils le seront bientôt, quand on aura permis à l'Église de se montrer au peuple telle qu'elle est, vivant de sa vie propre, et assurée de sa liberté par des pouvoirs qui comprennent et pratiquent leurs devoirs envers Dieu et envers le peuple.

CHAPITRE VI

DE LA REPRÉSENTATION NATIONALE

La position de la représentation nationale dans le gouvernement, son action, son influence, peuvent être très-différentes, suivant la nature des divers régimes politiques.

En tout système de république, la représentation nationale est, ou pour le tout, ou pour une grande part, le gouvernement même. A Rome, au temps de la splendeur et de la puissance républicaines, c'était le sénat qui gouvernait, et cette auguste assemblée, formée de tous les magistrats que le suffrage de leurs concitoyens avait appelés aux grandes charges de l'État, était vraiment la représentation de la cité romaine. De nos jours, en Suisse, le Conseil fédéral, qui exerce l'autorité exécutive supérieure, est dans une dépendance étroite vis-à-vis de l'Assemblée fédérale, à qui appartiennent l'impulsion et la surveillance sur tout le domaine gouvernemental et sur l'administration. La constitution de l'Union américaine accorde au pouvoir exécutif plus que la coutume républi-

caine ne lui donne généralement; elle le laisse néanmoins vis-à-vis du congrès dans une position subordonnée. Le sénat de l'Union intervient directement dans les actes les plus importants du gouvernement, et c'est, à vrai dire, dans ses mains que réside l'autorité politique suprême.

Il en est tout autrement sous le régime monarchique. Ici, l'action décisive et l'autorité suprême sont aux mains du roi. La représentation concourt au gouvernement qui est premièrement et essentiellement royal; elle conseille le pouvoir royal, elle lui fait obstacle s'il lui arrive de tenter quelque chose contre les lois, contre les droits de la nation ou contre ses intérêts. Dans les monarchies véritables, la représentation nationale aide le souverain à gouverner selon l'intérêt général, mais elle ne gouverne point.

La Révolution a répandu, sur la nature de la représentation nationale et sur ses droits, les idées les plus fausses et les plus dangereuses. Pas plus en république qu'en monarchie, la représentation nationale ne peut être absolue et ne peut prendre pour règle son bon plaisir. Une assemblée politique, même lorsqu'elle exerce dans l'État la souveraineté, ne représente jamais que l'homme, et au-dessus de l'homme il y a une loi éternelle, naturelle et divine, sous laquelle la souveraineté populaire, comme toutes les souverainetés humaines, est tenue de s'incliner. Les constitutions inspirées par l'esprit de 89 ont voulu faire de la représentation nationale la source de tout ordre et de tout droit. La moins pernicieuse des erreurs pratiques, nées de cette grave erreur doctrinale, est le parlementarisme. Nous avons, à plus d'une reprise,

signalé le danger de cette utopie qui attire les sociétés, sans qu'elles s'en doutent, dans les piéges de l'absolutisme révolutionnaire.

La représentation nationale doit répondre aux intérêts du peuple. Elle parle en vertu du droit qu'il a d'exiger que le gouvernement soit exercé pour lui et à son profit, et d'empêcher qu'il ne soit exercé contre lui et à son détriment; mais elle ne peut point parler au nom de ce qu'on a appelé la souveraineté du peuple. Lorsque les sociétés modernes, parvenues à l'unité politique et animées de l'esprit de liberté du christianisme, organisent leur représentation nationale, d'instinct, c'est la représentation des intérêts qu'elles constituent. Par toute l'Europe continentale, on voit siéger, dans les états généraux, les barons, les évêques, les abbés, les prévôts et doyens de chapitre avec les députés des villes. Il ne n'agit pas là de la souveraineté du peuple, mais du concours du peuple qui est le premier intéressé en matière d'impôt et de bonne administration. Ce concours est fort irrégulier, car les états n'ont nul droit bien défini vis-à-vis du roi, pour qui ils ne sont d'habitude qu'un instrument de gouvernement. On entend quelquefois retentir dans l'assemblée du tiers les grands mots de souveraineté nationale et de volonté du peuple; mais ces déclamations ne répondent à aucune prérogative réelle, et elles ne servent qu'à voiler l'împuissance trop réelle des États pour la protection des intérêts populaires [1].

[1] M. Augustin Thierry fait remarquer l'inanité de ces prétentions des états généraux à participer à l'exercice de l'autorité souveraine : « En dépit des maximes qui avaient retenti à la tribune de 1634, *souveraineté du peuple*, *volonté du peuple*, *droit de possession du peu-*

La constitution, le rôle et la puissance du parlement d'Angleterre sont bien différents et bien supérieurs. La nation est là vraiment présente; tous ses grands intérêts y ont leur place et leur voix. Dès le temps d'Édouard Ier, le parlement britannique est l'expression fidèle de la société anglaise et des grands intérêts entre lesquels se partage la vie nationale. Le clergé, l'aristocratie, les comtés et les villes, composent ces conseils suprêmes qui sont, dans le vrai sens, les états généraux du pays, et qui s'emploient activement à la défense de ses intérêts. Les Anglais sont restés fidèles à cette idée de la représentation des intérêts. Il est à remarquer qu'aujourd'hui encore c'est au nom de ce principe que les publicistes libéraux de la Grande-Bretagne réclament la participation des classes ouvrières aux élections politiques. « Nos ancêtres, dit M. Bagehot, s'efforçaient de donner un *carac-*

ple sur la chose publique, rien ne changea quant au caractère des états généraux*;* ils furent depuis lors ce qu'ils étaient auparavant, un recours suprême dans les temps de crise, non une institution régulière et permanente. » *Histoire du tiers état*, p. 74. En caractérisant la session des états généraux de 1615, le cardinal de Richelieu nous donne une idée de ce qu'étaient trop souvent pour les vrais intérêts du peuple les délibérations de ces Assemblées : « Ainsi, ces états se terminèrent comme ils avaient commencé. La proposition en avait été faite sous de spécieux prétextes, sans aucune intention d'en tirer avantage pour le service du roi et du public, et la conclusion en fut sans fruit ; toute cette assemblée n'ayant eu d'autre effet sinon que de surcharger les provinces de la taxe qu'il fallut payer à leurs députés, et de faire voir à tout le monde que ce n'est pas assez de connaître les maux, si on n'a la volonté d'y remédier, laquelle Dieu donne, quand il lui plaît faire prospérer le royaume, et que la trop grande corruption des siècles n'y apporte pas d'empêchement. » — *Mémoires de Richelieu; Histoire de la mère et du fils*, t. I (Collection Petitot, IIe série, t. X)

tère aux divers colléges électoraux, ou à plusieurs d'entre eux. Ils voulaient accorder un avocat au commerce maritime, à l'industrie des laines, à celle des toiles; ils voulaient que le parlement fût mis à même de consulter les intérêts particuliers avant de rendre une décision au nom de tout le pays. C'est là, en effet, un motif véritable d'admettre les classes ouvrières à une part dans la représentation, du moins dans la mesure nécessaire pour améliorer le Parlement[1]. »

De l'idée de la représentation des intérêts dérive tout naturellement celle de la pluralité des chambres. Les députés des bourgs et comtés entrent dans les conseils de la couronne en Angleterre, parce qu'il faut leur demander le vote de l'impôt qu'on ne peut pas lever légalement sans le consentement des contribuables. Il faut de plus que toutes les classes, dont les lois garantissent le droit, aient le moyen de réclamer le redressement des griefs dont elles peuvent avoir à se plaindre contre le gouvernement du roi. « Les lois anglaises, dit Hallam, supposent, par une sage fiction, qu'aucun mal ne saurait émaner de la source du bien. Le trône est fixé sur une sphère élevée, d'où jaillissent incessamment les rayons de la justice et de la vérité; mais la corruption et la partialité peuvent quelquefois occuper la région moyenne, intercepter la lumière, et répandre au-dessous d'elle leur ombre glaciale. C'était dans sa haute cour du parlement qu'un roi d'Agleterre devait apprendre en quel lieu de ses États l'iniquité était restée impunie, en quel lieu le cours de la justice avait été arrêté[2]. » Mais les intérêts

[1] *La Constitution anglaise*, p. 253 de la trad.
[2] *L'Europe au moyen âge*, ch. VII, IIIe partie.

des comtés et des bourgs, c'est-à-dire de la noblesse inférieure et de la bourgeoisie, les griefs dont ils ont à demander le redressement, ne sont pas toujours les mêmes que les intérêts qu'a à défendre, que les griefs dont peut se plaindre l'aristocratie, qui forme à l'origine la cour du roi. Aussi, il ne semble pas que ces deux fractions du parlement, même au temps où elles ne formaient qu'une assemblée, aient jamais voté en commun. Un moment vint où les chevaliers et les députés des bourgs, qui siégeaient à l'entrée de la salle de Westminster dont les lords occupaient le fond, siégèrent à part. Alors apparut le parlement d'Angleterre avec les éléments qui le constituent encore aujourd'hui.

Cette coutume de la pluralité des assemblées, motivée par la diversité des intérêts, était générale dans l'ancienne Europe. La Révolution, qui absorbe tout dans l'unité factice de son droit égalitaire, tend à imposer la domination d'une assemblée unique, expression souveraine de la volonté populaire. Mais toutes les fois qu'elle est pour un temps réprimée, et que les sociétés ont la liberté de se rapprocher de leur ordre naturel, on voit reparaître l'institution des deux chambres. Si elle n'a pas toujours pour but de réaliser la diversité dans la représentation des intérêts, on y trouve du moins une combinaison destinée à mettre une barrière au despotisme parlementaire.

Les républiques ont besoin, autant que les monarchies, de ce tempérament à l'exercice des droits de la représentation nationale. Il est digne de remarque que nulle part les avantages n'en ont été mieux exposés que dans les écrits des commentateurs des lois de l'Union américaine.

Le chancelier Kent en parle comme d'une institution « fondée sur des principes si évidents de bonne politique, et si fortement recommandée par les leçons les plus claires de l'expérience, qu'elle a conquis l'approbation universelle du peuple des États-Unis[1]. » Le célèbre jurisconsulte américain entre dans de grands développements pour réfuter le système révolutionnaire d'une seule assemblée, que la constituante fit passer dans la constitution française de 1791. Il le qualifie d'utopie et montre que, même dans les républiques où le pouvoir exécutif n'a qu'une position subordonnée, il faut établir deux chambres, si l'on veut éviter les fâcheuses conséquences des entraînements soudains de l'opinion, de la passion, du caprice, de l'intérêt personnel, de l'esprit de parti et d'intrigue, qui poussent facilement une assemblée à des résolutions précipitées et dangereuses. Ajoutez que dans les monarchies, entre une seule chambre parlant, comme le veut la doctrine libérale, au nom de la souveraineté nationale, et l'autorité exécutive ayant en main toute la force de l'État, la guerre éclatera fatalement, et qu'à cette guerre il n'y aura d'issue que l'absolutisme ; la victoire de l'assemblée y conduira tout aussi sûrement, plus sûrement peut-être, que celle du pouvoir exécutif. M. Story fait remarquer, dans son *Commentaire sur la constitution des États-Unis*, que l'institution de deux chambres est l'unique moyen de lutter contre la propension naturelle des corps publics à accumuler les pouvoirs dans leurs mains. « Si la totalité

[1] *Commentaries on American law*, lecture XI, t. I, p. 223, édit. de Boston, 1867.

des pouvoirs législatifs est confiée à une seule assemblée, on ne pourra mettre aucun frein à l'exercice de son pouvoir ; elle justifiera chaque usurpation par le prétexte de la nécessité ou des exigences du bien public. Le pouvoir législatif a une tendance continuelle à s'affranchir de ses propres liens. La barrière la plus efficace contre toute oppression, accidentelle ou intentionnelle, est de diviser les opérations de ce pouvoir, d'opposer l'intérêt à l'intérêt, l'ambition à l'ambition ; enfin de combiner l'esprit de domination d'une branche de ce pouvoir avec le même esprit de domination de l'autre branche[1]. » Il sera vrai de dire ici, avec Montesquieu, que le pouvoir arrête le pouvoir. Toutes les fois que, dans la monarchie, l'une des chambres tentera d'usurper sur l'autorité royale, l'autre chambre n'aura qu'un moyen de sauvegarder son influence et de se soustraire à l'abaissement politique dont elle est menacée : il faudra qu'elle se range du côté de la couronne et qu'elle s'efforce avec elle de réduire à la raison les ambitions envahissantes de sa rivale.

Inspirés, en bien des choses encore, par le vieux bon sens de l'Angleterre, les États-Unis n'ont pas absolument négligé, dans leur représentation nationale, la considération des forces sociales et des aptitudes diverses que manifeste la vie nationale. La chambre des représentants y est formée sous l'empire de la loi du nombre, mais non le sénat. Tous les États de l'Union ont dans le sénat une représentation égale, et ce n'est pas par le suffrage direct que ses membres sont nommés, mais par le suffrage à deux degrés. De là, la supériorité manifeste du sénat

[1] §§ 276 à 280.

pour le talent, l'expérience et le caractère. Tout le monde reconnaît que la force des États-Unis est principalement dans cette grande assemblée qui maintient, au milieu des perpétuelles fluctuations de la démocratie, les traditions de la politique nationale.

Il est malaisé, chez les peuples où règnent les préoccupations démocratiques, de dégager les éléments supérieurs qui doivent former la chambre haute. Dans les républiques, on n'y peut arriver que très-imparfaitement. Dans les monarchies, alors même que le principe de l'égalité y prévaut, l'intervention du roi et l'esprit hiérarchique qui est la conséquence de l'institution monarchique, facilitent la solution du problème.

Un sénat, dont les membres sont nommés à vie par le roi, tient assez à la royauté pour lui servir de rempart lorsqu'elle est attaquée. D'un autre côté, le principe de l'inamovibilité lui permet de conserver, vis-à-vis du roi, la dignité et l'indépendance nécessaires à son autorité. Bien qu'il soit marqué, à son origine, du sceau de la royauté, un tel sénat sera néanmoins une assemblée vraiment représentative. La royauté a intérêt à ce qu'il soit fort et respecté, et naturellement elle le composera de ce qu'il y a dans la nation de plus fort et de plus respecté, Je dis la royauté, et non le césarisme, qui ne veut partout que des instruments serviles de son pouvoir, dans les chambres comme ailleurs. Les grands talents, les services éminents, soit dans la vie publique, soit dans les œuvres sociales, la fortune noblement conquise et noblement employée, l'hérédité de l'honneur et du dévouement dans les vieilles races nationales, détermineront ses choix. Peut-être même pourrait-

on donner, dans une chambre ainsi constituée, une influence notable à l'élément aristocratique, suivant la mesure que comportent les préoccupations de notre temps à l'endroit des libertés populaires.

Serait-il impossible de réserver un certain nombre des siéges du Sénat, qui seraient attribués, par le choix du monarque, aux représentants des familles chez lesquelles la tradition du service politique et du service social serait légalement constatée, et à qui la fortune, conservée sans dérogation aucune au droit commun et seulement par la puissance d'une vertu héréditaire, assurerait l'indépendance nécessaire à toute représentation aristocratique? Cela se pourra faire, si l'esprit démocratique n'a pas tué l'esprit de famille, et si l'esprit public ne s'est pas déclaré l'ennemi de tout ce qui fait durer les familles. Cette fonction particulière attribuée dans l'État au dévouement traditionnel ne serait point un privilége, car elle resterait ouverte à toutes les familles fidèles aux œuvres et aux labeurs qui ont fait leur grandeur sociale, et la prérogative n'en serait continuée qu'autant que se continueraient les services qui en sont la raison déterminante. Voit-on en cela rien qui ne soit d'accord avec le principe des libertés populaires? Il s'agit seulement de tirer parti, pour l'avantage commun, de la fidélité de certaines familles au devoir social, et de susciter, en les honorant, des dévouements semblables dans toute la société. Il y aurait principalement dans cette institution une consécration politique des mérites de la famille. Rien, assurément, n'est plus conforme à l'esprit des libertés populaires, qui ne vivent et durent que par les vertus de la famille. Certains diront peut-être que tout ceci n'est

qu'un rêve. Il me semble que sous un gouvernement chrétien, et avec des mœurs chrétiennes, ce pourrait être une réalité.

En une assemblée ainsi constituée, la nation se retrouvera elle-même avec toutes ses grandeurs. Si les influences révolutionnaires n'ont pas étouffé tout sentiment de respect et détruit toute habitude de subordination, cette chambre royale aura vraiment puissance pour maintenir l'esprit de conservation et de tradition, au milieu d'une société où la liberté et l'égalité introduisent inévitablement une certaine mobilité. Elle n'aura pas, sans doute, la grandeur de la pairie d'Angleterre. Tous les peuples n'ont pas eu le bonheur d'atteindre à la pleine liberté et à la pleine égalité dans la vie civile, sans laisser altérer dans la vie politique ce fond d'attachement et de déférence pour la hiérarchie traditionnelle, qu est un des plus grands et des meilleurs traits du caractère anglais.

Ce n'est pas assez d'avoir constitué les deux Chambres de telle façon qu'elles reproduisent chacune, par leur caractère propre, les différences de situations, d'intérêts et d'influences qui se rencontrent dans la vie nationale. Il faut aussi que la Chambre qui représente la nation par l'élection populaire soit l'expression des intérêts spéciaux et des forces diverses, entre lesquelles se décomposent l'intérêt général et la force totale de la société. La politique rationaliste ne veut pas entendre à cette solution. Elle ne connaît que le droit égal de tous les citoyens, abstraction faite de toute différence d'aptitude et de position. Pour elle le nombre est tout et peut tout. Le régime bourgeois renferme cette souveraineté du nombre

dans certaines conditions de capacité qu'il fixe à sa mesure : il présume la capacité par la richesse ; il institue des citoyens à deux cents francs ou moins. La démocratie va droit aux conséquences naturelles de son principe, et elle décrète le suffrage universel. Suivant le droit démocratique, tout le monde est citoyen et tout le monde est souverain.

Quelle est donc cette souveraineté du suffrage universel qui prétend, de droit naturel, s'imposer aux sociétés modernes? A-t-elle l'intelligence, a-t-elle la sagesse, la modération, la justice qu'on est en droit de réclamer d'une puissance qui aspire à régler les destinées des nations ?

Dans un des pays où son empire est le moins contesté, dans les États-Unis d'Amérique, elle nous a donné sa mesure. « Ce qu'il est impossible, dit un homme d'État de notre temps, de ne pas remarquer aux États-Unis, c'est l'amoindrissement continu de la valeur des hommes appelés à gérer les affaires publiques. Non-seulement l'administration des États particuliers n'est plus confiée que rarement aux mains les plus aptes à la diriger, mais autant en arrive à celle qui régit l'association tout entière. Si, grâce à un mode d'élection qui abandonne aux législatures locales le soin de le composer, le sénat n'a rien perdu de son ancienne distinction, la chambre des représentants, au contraire, a vu diminuer peu à peu le nombre de ceux de ses membres qui portaient le plus de sagesse et d'intelligence dans ses délibérations. La présidence elle-même n'a pas échappé au sort des autres pouvoirs. John Quincy Adams a clos la liste des grands hommes d'État qui tour à tour l'avaient illustrée. Après

lui ne sont venus que des personnages de capacité ordinaire, et, chose remarquable dans un pays où les armées tiennent si peu de place, les services militaires sont devenus ceux qui d'ordinaire ont créé le titre le moins contesté aux préférences électorales[1]. »

Je ne m'étonne pas, autant que l'éminent publiciste que je viens de citer, de cette prédilection du suffrage universel pour le sabre. Le suffrage universel, c'est la force du nombre, et la force appelle la force.

On veut que le suffrage universel donne la représentation la plus fidèle de la nation. Voici des chiffres qui nous montrent ce que peut être, en sa brutale réalité, cette représentation réglée sur le nombre et fondée sur cet axiome démocratique, que, pour l'exercice du droit politique, un homme vaut un homme :

« Si nous consultons la statistique, nous trouvons que sur 10 millions d'électeurs on compte environ 5 millions de cultivateurs, petits propriétaires, fermiers, journaliers et autres personnes travaillant la terre ; 2 millions d'ouvriers ; 1 million et demi de boutiquiers, artisans maîtres, petits entrepreneurs et autres personnes appartenant à la demi-bourgeoisie ; 1 million et demi de rentiers, hommes attachés aux professions libérales, gros industriels et négociants, personnes éclairées et supérieures.

« Sur 29 votants, il y a donc 19 paysans, 4 ouvriers, 3 demi-bourgeois, 3 hommes cultivés, aisés et riches.

« Comme on le voit de suite, les élections appartiennent uniquement dans les campagnes aux paysans, dans les villes aux ouvriers et à la petite bourgeoisie ; tout le

[1] *Des Formes de gouvernement*, par Hippolyte Passy, p. 370.

reste de la nation n'est pas représenté, la grande propriété, la bourgeoisie, les savants, la magistrature, l'armée, ne le sont pas ; s'il prenait fantaisie aux paysans et aux ouvriers de ne nommer députés que des gens qui soient dans leurs rangs, la France intelligente tout entière n'aurait pas un seul député pour défendre ses intérêts[1]. »

« S'il existait, dit M. Laurentie, une nation constituée de telle sorte que la portion la plus cultivée de ses citoyens, la plus considérable par la richesse terrienne, ou par l'activité des travaux de l'esprit, ou par l'éclat des services et des vertus, fût la moins influente dans la conduite des affaires publiques, tout observateur pourrait prononcer sans grand effort sur le sort plus ou moins prochain de cette nation. Et du moins, il est certain qu'une telle constitution sociale serait au rebours des constitutions qui ont fait la grandeur de toutes les nations connues[2]. »

Est-il étonnant qu'on prenne tant de soin, qu'on use de tant de détours et quelquefois d'une si violente pression, que l'on recoure à tant de flatteries et tant de corruptions pour s'emparer de cette force aveugle, et pour lui faire dire ce que souhaitent qu'elle dise les hommes qui se servent d'elle pour couvrir leur absolutisme ? Ces procédés sont devenus si habituels, qu'on a pu dire, avec autant de raison que d'esprit, que le suffrage universel est le mensonge universel.

On comprend néanmoins, sans grande peine, qu'en

M. Paul Ribot, *du Suffrage universel*, p. 46.
Article de l'*Union* du 28 novembre 1869.

une société où la liberté civile est acquise à tous, il est impossible que tous n'aient pas leur part de droit et d'influence sur les choses de la vie publique. Mais on ne comprend pas que la toute-puissance appartienne aux masses, et qu'il faille attribuer l'infaillibilité politique à des hommes qui n'aperçoivent les choses de la politique que dans un lointain vague et obscur. Ne demandez pas au peuple de vous donner ce qu'il n'a pas, et de vous dire ce qu'il ne sait pas ; ne faites pas de lui l'arbitre souverain de la sagesse civile et du droit. Contentons-nous de le convier à manifester ce qu'il croit être de son intérêt, dans les choses qui le touchent immédiatement et qu'il comprend. Le mieux pour lui et pour la société, c'est qu'il remette à des mandataires, revêtus de sa confiance pour ses affaires de chaque jour, le soin de parler pour lui, lorsqu'il s'agira de choisir ceux qui auront charge de veiller au respect des droits de tous et à l'intérêt général. Tous n'ont pas dans la société le même intérêt, et tous ne discernent pas de même ce qui est d'intérêt social ; d'où il suit que tous ne doivent pas être appelés dans les mêmes conditions à concourir, par leur vote, à constituer la représentation des intérêts sociaux.

Il faut distinguer les divers groupes entre lesquels se répartit l'activité sociale, et les divers intérêts auxquels ces groupes répondent. L'activité sociale s'exerce suivant un certain ordre hiérarchique, et les intérêts qu'elle embrasse se classent suivant ce même ordre. Il y a des intérêts supérieurs qui sont de l'ordre moral ; il y a des intérêts moins élevés, mais légitimes et respectables aussi, qui sont de l'ordre matériel.

En toute société, l'intérêt spirituel est le premier. Il domine tous les autres, parce qu'il répond aux forces dirigeantes et impulsives dans le corps social. Nul ne peut méconnaître cet intérêt, ou lui faire obstacle, sans faire obstacle à la vie et aux progrès de la société. Il faut que cet intérêt soit mis, par la constitution politique, à l'abri de toute atteinte, et que les principes sur lesquels il repose soient placés au-dessus de toute discussion. Une fois ce point admis, on ne comprendrait pas que ceux qui sont les organes autorisés de cet intérêt n'eussent point leur place dans les conseils nationaux chargés de veiller à la conservation des intérêts de tous. Sans doute, le pouvoir duquel ils relèvent parle à la société, à ses citoyens, à ses chefs, de pleine autorité. Mais avant que les fautes du gouvernement aient réduit le pouvoir spirituel à cette extrémité de blâmer et de réprimander, n'est-il pas bon que les avertissements viennent de la société elle-même et de ses représentants? N'est-il pas juste aussi qu'à raison des intérêts positifs et spéciaux, qui rattachent la hiérarchie spirituelle à l'organisation administrative et à l'ordre légal et matériel de la société, elle ait la parole dans la représentation nationale pour y faire valoir ses droits? D'ailleurs, les hommes qui ont voué leur vie au ministère sacerdotal ont leur manière, à eux propre, d'envisager les choses de l'ordre temporel ; ils ont, même sur les questions de la vie ordinaire, des lumières plus hautes, qu'on ne pourrait négliger sans dommage. A vouloir tout réduire à des considérations de pure utilité, les vues se rétrécissent et l'intelligence s'obscurcit, tellement qu'on finit par se tromper même sur l'utilité et sur le simple intérêt. Il y a donc toute

raison de donner la parole, dans la représentation nationale, aux hommes qui ont charge des intérêts spirituels. Dans les sociétés qui n'ont pas officiellement rompu avec le christianisme on l'a toujours entendu ainsi.

Les sociétés ont des intérêts de l'ordre moral, étroitement liés et toujours subordonnés, par la nature des choses, à l'intérêt de la société religieuse et du bien spirituel, mais distincts, néanmoins, de cet intérêt supérieur. Tous ceux qui, d'une façon ou d'une autre, s'emploient à entretenir et à accroître dans le corps social la vie morale, intellectuelle, artistique, scientifique, tous ceux qui coopèrent à la grande fonction sociale de la charité, qui donnent leurs ressources, leur temps, leurs peines, aux œuvres de la charité, forment dans l'État une élite d'hommes intelligents et dévoués, que leurs services placent aux premiers rangs. On ne pourrait négliger de les comprendre dans la représentation nationale sans la priver d'un de ses éléments les plus nécessaires. Nulle contestation ne s'élève sur le droit de ces classes vraiment supérieures, si ce n'est du côté de la démocratie et de la barbarie égalitaire.

Au-dessous de ces nobles intérêts de l'ordre moral il y a les intérêts moindres en dignité, mais non moins nécessaires, de l'ordre matériel. A bien prendre les choses, il n'y a ici de matériel que l'objet auquel s'appliquent les facultés de l'homme avec les conditions extérieures de leur exercice. En réalité, tout dépend, dans l'ordre matériel comme ailleurs, de la puissance d'intelligence et de volonté que l'homme met à son œuvre, et la moralité tient encore en ces choses la première place. Quand on

appellera les citoyens à l'exercice du droit politique en raison de leur situation dans l'ordre matériel, ce sera à leurs qualités morales qu'on rendra hommage; la condition d'être pourvu de certains biens ne sera que l'indice de ces conditions plus hautes et plus intimes, qui seules peuvent faire attribuer à un homme la capacité politique.

En ce sens la propriété doit être prise en grande considération pour l'attribution du droit électoral. N'est-ce point de la puissance toute morale du travail et de l'épargne que naît la propriété, et n'est-ce point aussi la force toute morale du sacrifice et de la modération qui la conserve? Tout propriétaire, sans distinction, a dans la vie sociale un intérêt conservateur de premier ordre, intérêt moral et matériel tout ensemble. Il est donc juste, et il est utile à la société tout entière, que tous les propriétaires contribuent à constituer la représentation de la propriété. Mais ne serait-il pas également juste et utile de donner à chacun d'eux une part d'influence, c'est-à-dire un nombre de voix, en proportion avec l'importance de sa propriété?

Il y a une autre raison pour accorder à la propriété un droit de représentation particulière. La propriété supporte les charges publiques; il est donc tout naturel qu'elle ait, par ses représentants, son mot à dire dans les assemblées qui votent l'impôt. C'est un vieil axiome de la politique chrétienne que les impôts doivent être consentis par les contribuables. Chez les Anglais, *taxation et représentation* sont deux termes inséparables. Le droit politique et le droit de propriété se sont toujours trouvés associés dans les pays où régnait la liberté chré-

tienne. On ne voit pas pourquoi, sous le régime des libertés populaires, on refuserait aux propriétaires l'exercice d'un droit électoral spécial, dans l'ordre général de l'électorat politique.

Le travail a droit, autant que la propriété, à être représenté dans les conseils suprêmes de la nation. Mais le travail a ses catégories et sa hiérarchie dont il faut tenir compte pour la détermination du droit électoral. Il y a d'un côté le travail agricole, de l'autre le travail industriel et commercial, qui ont des intérêts distincts, et qui doivent avoir chacun leur représentation propre.

Pour les professions industrielles et commerciales, il a été souvent question, à propos des rapports du travail et du capital, de constituer des syndicats de patrons et des syndicats d'ouvriers. Malheureusement la passion démocratique corrompt ces institutions en elles-mêmes excellentes ; elle en rend la pratique difficile, quelquefois même dangereuse pour l'ordre social. Si des institutions de ce genre pouvaient se fonder sous l'empire des mœurs redevenues chrétiennes, elles offriraient une base convenable pour constituer les colléges électoraux du travail industriel. Étant le produit du suffrage direct, du côté des patrons et du côté des ouvriers, elles formeraient un collége électoral au second degré. Il y aurait en cette combinaison ce grand avantage que le collége des électeurs ne serait point choisi seulement en vue de la fonction politique qu'il aurait à exercer, mais qu'il serait formé surtout en vue des intérêts permanents de la profession qu'il aurait en tout temps à régir et à défendre. On écarterait ainsi de l'élection les passions, les brigues et les compétitions qui, sous le régime actuel, l'altèrent

profondément. Maîtres et ouvriers, quand il s'agirait de la représentation du travail, voteraient ensemble par leurs syndicats; mais, des deux côtés, ceux qui seraient propriétaires en même temps que producteurs, auraient de plus l'exercice tout entier de leur droit proportionnel dans le collége des propriétaires.

L'agriculture pourrait avoir comme l'industrie ses conseils professionnels. Ils seraient élus par tous les cultivateurs, à qui on accorderait un nombre de suffrages proportionné à leur situation dans le travail agricole. Ces conseils seraient pour les campagnes des corps d'électeurs au second degré. Du reste, pour l'agriculture comme pour l'industrie, tous les propriétaires pourraient cumuler, avec le droit électoral qu'ils exerceraient en qualité de cultivateurs, celui qui leur serait attribué en raison de leur propriété.

Il reste dans la société un intérêt capital que nous n'avons pas encore considéré par rapport au droit de suffrage : l'intérêt des familles représentées par leur chef. C'est un intérêt éminemment populaire. L'homme du peuple est père de famille et il est ouvrier. Ses intérêts comme ouvrier lui donnent droit à une place dans le corps électoral de la profession à laquelle il appartient; nous venons de dire comment et dans quelle mesure on pourrait la lui faire. Quand il s'agit du travail, il y a des catégories, des spécialités dont il faut tenir compte. Quand il s'agit de la famille, il n'y a plus aucune de ces différences. Là, tous sont égaux par la dignité, par l'autorité, par le devoir et par la responsabilité. Entre les pères de famille, offrant par l'âge et par une certaine continuité du domicile les garanties sociales indispensables, le suf-

frage doit être vraiment universel. Exprimé à deux degrés, ce vote des chefs de famille constituera une représentation générale, par grandes circonscriptions départementales ou provinciales, qui prendra avantageusement sa place à côté de la représentation spéciale dont nous venons d'indiquer les traits généraux.

Nous entendons l'objection que beaucoup vont nous faire. Que devient, en un système de représentation si compliqué, cette grande unité politique dont notre temps est si fier? Il est vrai que notre temps est affolé d'unité et d'uniformité, parce qu'il est affolé de rationalisme et d'absolutisme. Mais quand on considère la vie sociale en sa réalité, y trouve-t-on cette uniformité et cette symétrie sous lesquelles l'esprit démocratique veut tout faire plier? S'agit-il seulement, en fait de représentation nationale et de suffrage, de l'exercice d'un droit absolu que tout homme tiendrait de sa nature rationnelle et libre? En ce cas on pourra soutenir que, tous ayant intrinsèquement le même droit, aucune différence ne doit être faite, quant au droit politique, entre un homme et un autre homme, à raison des circonstances accessoires de son existence. C'est alors la pure loi du nombre, l'absolue égalité, la parfaite et radicale uniformité. Mais ni l'homme ni la société ne sont ainsi faits. On trouve partout dans la vie humaine la diversité des aptitudes et la hiérarchie du travail. L'unité règne dans la société, mais ce n'est pas cette unité abstraite de la démocratie, qui courbe et fait disparaître sous son niveau toutes les forces individuelles et locales; c'est une unité d'harmonie, dans laquelle tous les éléments s'accordent en demeurant distincts.

Dans la vie sociale telle que Dieu l'a faite, et telle que les hommes l'ont toujours jusqu'ici pratiquée, il n'est pas question de droits abstraits qui seraient le produit du travail de la conscience humaine. Tout s'y rapporte à un ordre réel, fondé sur une loi indépendante de l'homme ; tout s'y fait en vue d'intérêts qui cherchent, sous l'empire de cette loi d'en haut, des garanties de stabilité et de liberté. La représentation nationale doit reproduire les grands traits de l'existence du peuple ; ne faut-il pas qu'elle soit diverse dans ses éléments, comme le peuple est divers dans ses inclinations, dans ses fonctions, dans ses travaux et dans ses intérêts ?

CHAPITRE VII

DE LA ROYAUTÉ

Le plus digne, le plus modéré, le plus sûr, le meilleur, en un mot, des gouvernements, est le gouvernement royal. Mieux qu'aucun autre il garantit à la société l'unité, la stabilité et la liberté.

Ceci s'entend de la royauté chrétienne, laquelle mérite seule, à proprement parler, le nom de gouvernement royal. On peut rencontrer dans certaines sociétés le pouvoir d'un seul, c'est-à-dire une certaine forme de monarchie, sans qu'il y ait en ces sociétés rien de la royauté véritable. Le césarisme s'exerce d'ordinaire par la domination d'un seul, mais il repose sur un principe d'absolutisme qui répugne à la royauté.

La royauté met partout dans la vie des nations une puissante unité. Le peuple se personnifie en quelque manière par sa dynastie. Dans ses monarques il se retrouve lui-même, à travers la succession de ses générations. Le roi est d'ailleurs le centre autour duquel se meuvent toutes les forces de la vie publique. En lui réside la

puissance modératrice qui maintient chaque chose en sa place et donne la règle à toute activité. C'est par l'unité du commandement monarchique que les lois sont uniformément et fermement exécutées ; que tous les intérêts particuliers sont ramenés à l'intérêt général ; que la force légitime a constamment raison des expansions inconsidérées ou coupables de la liberté des individus. C'est aussi par le monarque que la nation se montre aux autres nations avec toute sa grandeur, et qu'elle déploie vis-à-vis d'elles toute sa puissance.

La stabilité de l'institution monarchique fait la stabilité politique du peuple. La royauté est essentiellement héréditaire. Une royauté soumise à l'élection n'est qu'une ombre de royauté ; elle ne donne qu'un repos précaire, périodiquement compromis par l'explosion des passions et par les brigues des partis. Le monarque héréditaire est le premier gardien de toute la tradition politique de l'État ; il est plus intéressé que personne à la préserver des atteintes de l'inconstance et de l'emportement populaires. La grandeur de l'État, c'est la grandeur de sa dynastie, et sa dynastie, c'est lui-même. « Nos enfants, disait Louis XIV, demeurant après nous sur le trône, nous laissent, pour ainsi dire, un intérêt immortel dans la solidité des établissements que nous faisons, et semblent nous obliger par un nouveau titre à mesurer nos soins à la durée de notre postérité[1]. »

Dans les monarchies anciennes, où la tradition royale est fortemeut enracinée, le roi ne fait qu'un avec le peuple. Le roi règne en vertu du droit divin, mais le droit

[1] *Mémoires*, édit. Dreyss, t. II, p. 46.

divin se fixe et se constitue par le droit national. Telle est l'origine, et tel est le vrai caractère de la légitimité, laquelle résume les garanties profondes et persistantes d'ordre et de prospérité que la royauté chrétienne donne aux peuples. Le droit chrétien n'admet pas qu'un peuple puisse arbitrairement, pour un simple avantage, pour des griefs de peu d'importance, ou pour se donner la liberté d'accomplir facilement ce qu'il croit être une évolution du progrès, rompre avec les pouvoirs régulièrement établis. Un jurisconsulte protestant, commentant une constitution républicaine, a dit : « Une constitution est une forme permanente de gouvernement, dans laquelle les pouvoirs une fois accordés sont irrévocables, et ne peuvent être ni diminués ni retirés selon le bon plaisir [1]. »

[1] Story, *Commentaire sur la Constitution des États-Unis*, liv. III, ch. III.

M. Amédée de Margerie caractérise et stigmatise en ces termes les prétentions de la Révolution à l'omnipotence, contre lesquelles la royauté élève la plus forte barrière : « Le principe fondamental de la Révolution est *la révocabilité perpétuelle du pouvoir quel qu'il soit*, le droit du peuple de renvoyer son gouvernement toutes les fois que cela lui plaît, et pour quelque raison que cela lui plaise. Suivant la doctrine proprement révolutionnaire, le pouvoir est engagé vis-à-vis de la nation, mais la nation n'est aucunement engagée vis-à-vis du pouvoir. Le pouvoir est engagé ; c'est pourquoi, s'il viole le contrat, non-seulement il est déclaré déchu *ipso facto*, mais on l'emprisonne, on l'exile, on le tue. La nation n'est point engagée ; c'est pourquoi, le pouvoir observât-il avec une fidélité scrupuleuse les conditions qu'il a jurées, elle garde le droit de le renvoyer sans dire ses raisons. S'il ne s'en va pas sans bruit, c'est un factieux contre lequel les coups de fusil sont de droit divin. S'il répond à ceux qui le somment de partir, en les sommant de se disperser et en opposant la force à la force, il est coupable de haute trahison et d'assassinat sur la personne du peuple. » — *La Restauration de la France*, p. 126 à 128.

Lorsque la constitution est monarchique, il faut que le droit du roi soit respecté. Le monarque a un droit au pouvoir qui est le droit de la nation bien plus encore que le sien, car c'est ce droit qui fait la stabilité de toute l'institution politique, et qui assure au peuple la paix, condition première de son bien-être et de sa liberté. Les peuples à qui la Révolution a fait oublier cette règle d'obéissance et de fidélité chrétienne aux pouvoirs légitimes, ont toujours payé cher leur révolte contre l'ordre naturel de la vie sociale. Ce que la France, depuis 1789, a subi d'expiations, le monde le sait. Il faudra bien qu'elle-même, à la fin, en fasse l'aveu et revienne à la vérité du droit, si elle veut échapper au dilemme de césarisme ou d'anarchie que la Révolution lui pose.

Le roi, dans la monarchie traditionnelle, est, en quelque manière, la représentation du peuple. Non que le peuple, par une délibération expresse, institue la royauté et choisisse l'homme qui régnera sur lui. Rarement la royauté a une telle origine. Dans les premiers temps, la monarchie s'établit par la continuité du pouvoir de la société domestique à la société publique[1]. Des changements peuvent survenir dans les dynasties. La France a ses trois races royales. Il arrive que la conquête substitue une monarchie à une autre monarchie, comme cela s'est vu en Angleterre. Mais l'État monarchique persiste; le fond des habitudes et des traditions populaires n'est pas changé, alors même que les lois générales de la monarchie l'ont été très-profondément.

[1] J'ai dit ailleurs, au chapitre IV du livre III, comment l'institution royale se fixe, se développe et se transforme, à mesure que l'état social se modifie.

Entre toutes les monarchies des temps modernes, il en est deux qui occupent le premier rang par l'unité de leur développement, par l'étendue et la durée de leur puissance. Avec des caractères différents, la France et l'Angleterre nous donnent des types de monarchie propres aux temps chrétiens. On trouve plus d'autorité et de concentration d'un côté, plus de liberté et plus de vie propre dans le peuple de l'autre, mais des deux côtés un sentiment également profond du droit royal. En Angleterre jusqu'à nos jours, en France jusqu'aux attentats de 89, le peuple a toujours vu dans la grandeur du roi sa propre grandeur, et il s'est plu à entourer le monarque de son amour et de ses respects.

Jusqu'à la fin du dernier siècle, royaliste et français étaient des termes synonymes. Quand on servait le roi, on servait la France. Dans les grands périls, au cri de vive le roi! nul sacrifice ne coûtait aux Français. Sous l'empire des idées du césarisme, ce sentiment, si noble en sa source, s'égara et dépassa la mesure. L'amour qu'on portait au roi dans l'ancien régime devint une sorte d'idolâtrie. La soumission obséquieuse à toutes les volontés du monarque, dont la France donna le spectacle au dix-septième et au dix-huitième siècle, fut parfois aussi fâcheuse pour la dignité du chrétien que pour la liberté du citoyen. Elle ne le fut pas moins pour l'institution monarchique elle-même. La Révolution y trouva des prétextes et des facilités. De l'adoration les masses passèrent à la haine ou à l'indifférence. L'absolutisme de la monarchie ouvrit la voie à l'absolutisme de la démocratie. La plupart aujourd'hui ne comprennent plus, en fait de pouvoir monarchique, que le césarisme fils de la Révolution ; on

soupçonne à peine ce qu'est la royauté fille du christianisme. En cela, comme en bien d'autres choses, le caractère français a subi, par les influences de 89, une grave altération.

Malgré tout, le sentiment royaliste, dégagé des alliages de l'ancien régime, reste toujours vivant au cœur de plus d'un. Ceux qui aujourd'hui, parmi le peuple comme parmi les classes supérieures, continuent les nobles et fortes traditions de la France royale, savent être également fidèles à l'Église et au roi ; ils savent défendre avec une égale fermeté, contre les entreprises du despotisme, l'autorité et la liberté.

Les Anglais, qui n'ont pas eu de 89, et qui ont néanmoins de très-grandes libertés, ont conservé leur vieil attachement et leur antique respect pour leurs rois. Ce n'est pas que l'esprit protestant n'ait jeté bien des nuages sur l'autorité de la royauté. Le langage des jurisconsultes anglais, au sujet de la prérogative royale, porte quelquefois l'empreinte de ce rationalisme qui se trouve toujours au fond du protestantisme[1]. Quelle différence pourtant

[1] Blackstone, tout en témoignant du respect de la nation anglaise pour l'influence et les droits de la couronne, laisse percer, dans ses considérations sur les prérogatives royales, des préoccupations rationalistes et protestantes.

« En tout établissement monarchique. dit le grand légiste, il faut que le prince soit distingué de ses sujets, non-seulement par la pompe extérieure et les insignes de la majesté royale, mais encore par l'attribution de certains droits, qui sont regardés comme inhérents à sa capacité royale,qui restent distincts des droits de tous les autres membres de la société, et qui leur sont supérieurs. En effet, un esprit philosophique peut bien considérer la personne royale seulement comme un homme désigné par le mutuel consentement pour gouverner les autres hommes, et lui rendre, en cette qualité, le respect et

avec les idées qui règnent en France! Grâce à cette admirable puissance de la tradition, qui est le trait dominant du caractère politique des Anglais, on n'a pas cessé, chez ce peuple indépendant et fier, d'aimer et d'honorer les rois comme on aime et comme on honore la patrie elle-même. Écoutez en quels termes un des derniers commentateurs de la Constitution anglaise parle de ses rois : « Notre système politique met à la tête de l'État une souveraineté personnelle ; il incorpore l'être national en une personne, laquelle attire à elle tous les sentiments d'hommage et de soumission que beaucoup d'hommes se décideraient difficilement à accorder à l'idée abstraite de la loi et de la chose commune. Lorsque les devoirs de la royauté constitutionnelle sont remplis comme notre propre expérience nous dit qu'ils peuvent l'être, l'impression que le peuple en éprouve n'est pas seulement affaire de sentiment, c'est un mouvement raisonné de véritable respect personnel.... La souveraine qui nous gouverne aujourd'hui a un droit égal à celui qu'avait Alfred ou Harold ; elle règne en vertu de la volonté du peuple exprimée par un de ces actes du Parlement qui rendirent

l'obéissance que les priucipes de la sociabilité commandent ; mais la masse des hommes deviendrait aisément arrogante et révoltée, s'ils étaient accoutumés à considérer leurs princes comme des hommes qu'aucune perfection ne place au-dessus des autres hommes. C'est pourquoi la loi assigne au roi, à raison de son caractère politique élevé, non-seulement de larges pouvoirs et des émoluments considérables, lesquels constituent sa prérogative et son revenu, mais encore certains droits de nature éminente et transcendante, par lesquels le peuple est amené à voir dans le roi un être supérieur, et à lui porter cette vénération profonde qui le met à même de remplir avec efficacité sa fonction de souverain. C'est ce que j'appelle la dignité royale. » — *Commentaires sur les lois de l'Angleterre*, liv. I, ch. VII, n° 241.

la couronne d'Alfred et d'Harold héréditaire en la personne de ses ancêtres. Régnant du même droit par lequel ils régnaient, elle donne à l'exercice de son pouvoir la même fin, laquelle est le bien commun de la nation à la tête de laquelle la loi l'a placée. Nous ne pouvons faire de meilleur vœu pour le royaume que de souhaiter que cette couronne qu'elle porte si légitimement, qu'elle á si dignement portée au milieu de deux générations de son peuple, elle puisse, comme le vieux Nestor, continuer de la porter au milieu de l'affection d'une troisième génération[1]. »

Il faut que la royauté soit un vrai pouvoir, non un simulacre de pouvoir, comme le voudraient ceux qui, sous forme de monarchie, instituent la république. Rien de plus faux, de plus hypocrite et de plus dangereux, que la maxime introduite par un libéral de grande renommée, et acceptée trop facilement par des hommes qui se disent et se croient conservateurs : « Le roi règne et ne gouverne pas. »

On a voulu donner cette règle comme le principe de la monarchie anglaise. Dans ce gouvernement, où l'aristocratie est très-puissante, il est bien vrai que le pouvoir du roi se trouve plus limité qu'il ne l'est dans les monarchies où les grandes forces sociales sont moins solidement constituées. Lorsqu'il est arrivé, en Angleterre,

[1] *The growth of the english constitution*, by Ed. Freeman. London, 1872, p. 150. — Cette manière de parler du savant publiciste est d'autant plus remarquable, qu'il a, sur l'origine toute parlementaire de la royauté, des idées qui diffèrent de celles de la plupart des publicistes anglais.

que le monarque était incapable d'exercer sur le gouvernement une sérieuse et constante action, l'aristocratie s'est trouvée parfaitement capable d'y suppléer, et il a paru que c'était elle qui gouvernait. Pourtant, suivant la vérité de la constitution anglaise, quoi qu'en aient pu dire certains publicistes de l'Angleterre moderne qui voudraient jeter leur pays dans le courant de la politique révolutionnaire, le prince qui règne sur l'empire britannique n'est pas seulement en possession des respects du peuple, il est aussi en possession d'une véritable et grande autorité.

C'est l'idée que nous donnent, du caractère et du droit de la royauté d'Angleterre, ceux des publicistes anglais qui ont le mieux connu et le mieux expliqué les institutions de leur pays. Voici en quels termes Hallam parle de la prérogative royale : « On ne saurait définir le terme prérogative par une théorie de fonctions exécutives : il peut les comprendre toutes, mais il en peut comprendre bien d'autres. On se formera peut-être une idée plus juste de ce mot, en le considérant dans son étymologie : il signifie alors cette loi en faveur du roi qui n'est loi dans aucun cas en faveur du sujet. On dit communément que toutes les prérogatives sont données dans l'intérêt des sujets ; je suis forcé d'avouer que cette assertion ne s'accorde nullement avec mes idées à cet égard. Je ne vois pas que ces prérogatives aient jamais été données, ni qu'elles contribuent nécessairement au bonheur des sujets.... De toutes les opinions émises sur la théorie de la constitution anglaise, la moins conforme aux lois et à l'histoire est celle qui représente le roi comme un simple magistrat héréditaire, chargé du pouvoir exécutif, ou,

en d'autres termes, comme le premier fonctionnaire de l'État[1]. »

C'est à J.-J. Rousseau qu'il faut faire remonter ces théories, reproduites avec complaisance par certains révolutionnaires, à qui il convient de prendre quelquefois la couleur de la monarchie. « La puissance législative, dit le célèbre sophiste, appartient au peuple et ne peut appartenir qu'à lui. La puissance exécutive ne peut appartenir à la généralité comme législatrice ou souveraine, parce que cette puissance ne consiste qu'en des actes particuliers qui ne sont point du ressort de la loi, ni par conséquent de celui du souverain, dont tous les actes ne peuvent être que des lois. Il faut donc à la force publique un agent propre qui la réunisse et la mette en œuvre selon la direction de la volonté générale. Voilà quelle est dans l'État la raison du gouvernement, confondu

[1] *L'Europe au moyen âge*, t. III, ch. VII, IIIe partie. Hallam rapporte ailleurs une tentative faite, à la fin du dix-septième siècle, pour attirer le pouvoir exécutif dans les mains du parlement, et il montre comment cette proposition rencontra un obstacle dans le bon sens politique des Anglais :

« Une proposition fut faite par quelques pairs, en décembre 1692, de former un comité de l'une et de l'autre chambre, pour examiner l'état présent de la nation, et quels conseils devaient être donnés au roi à ce sujet. Ce dangereux projet échoua à quarante-huit voix contre trente-six. C'était un remède si peu d'accord avec les précédents, et si peu analogue à notre constitution, que quelque cause très-sérieuse de mécontentement, quant à la conduite des affaires, eût put seule l'excuser. » — *Histoire constitutionnelle d'Angleterre*, ch. XV, t. IV, p. 320 de la traduction de M. Guizot.

Le même auteur explique comment, à partir du règne des princes de la maison de Hanovre, et à raison du caractère de ces princes, la couronne eut moins d'influence, sans que le roi néanmoins cessât d'exercer, en bien des cas, une action sérieuse sur les affaires politiques. — *Ibid.*, t. V, p. 130 à 140

mal à propos avec le souverain dont il n'est que le ministre. Qu'est-ce donc que le gouvernement? Un corps intermédiaire établi entre les sujets et le souverain pour leur mutuelle correspondance, chargé de l'exécution des lois et du maintien de la liberté tant civile que politique. Les membres de ce corps s'appellent magistrats ou *rois*, c'est-à-dire gouverneurs, et le corps entier porte le nom de prince. Aussi ceux qui prétendent que l'acte par lequel un peuple se soumet à des chefs n'est pas un contrat ont grande raison. Ce n'est absolument qu'une commission, un emploi, dans lequel, simples officiers du souverain, ils exercent en son nom le pouvoir dont il les a faits dépositaires, et qu'il peut limiter, modifier et reprendre quand il lui plaît[1]. »

Mais il est visible que c'est la république que Rousseau a ici en vue et non la monarchie. Les Anglais n'ont, dans l'esprit, rien de révolutionnaire. Ils ne veulent point vivre en république, mais en monarchie. Ils n'admettent donc pas que leur souverain ne soit que le premier commis de la nation. Ils limitent le pouvoir du roi, de peur qu'il ne dégénère en tyrannie, mais ils le veulent roi toujours, et revêtu de la puissance nécessaire pour assurer au peuple les bienfaits du gouvernement royal.

Cette puissance peut et doit être plus ou moins étendue suivant les dispositions des peuples. Le monarque, c'est le gouvernement. Le gouvernement sera plus ou moins mêlé et compliqué de droit parlementaire et d'influence représentative, selon que le peuple aura besoin, pour être bien conduit, d'une main plus ou moins énergique

[1] *Contrat social*, liv. III, ch. I.

et prompte. Pense-t-on que les Français, avec la mobile vivacité de leur caractère, et avec la mission d'exécuteurs des grands desseins de Dieu qui leur a été confiée, puissent s'arranger de l'autorité, soigneusement et minutieusement tempérée, quoique toujours libre et digne, que possède un roi d'Angleterre? Le peuple anglais exerce dans le monde, par la persévérance de son génie tout positif, et par son étonnante puissance matérielle, une action toute différente de celle que Dieu a réservée à la France. Les deux peuples ne peuvent atteindre toute leur grandeur qu'avec des lois politiques en bien des choses différentes. Ce serait une fatale erreur que de vouloir imposer aux Français ce qui n'est fait que pour les Anglais et ne peut réussir que chez eux.

L'intervention des représentants de la nation pour faire la loi, la responsabilité des agents qui l'exécutent sous les ordres du roi, sont des règles essentielles de toute monarchie libre. Mais il ne faut pas que des garanties destinées à maintenir en une constante harmonie le pouvoir du roi avec le pouvoir de la loi, et à donner plus d'autorité au monarque en le mettant dans l'impuissance de mal faire, deviennent des liens qui l'asservissent en le mettant dans l'impuissance de bien faire.

Il ne convient pas que la responsabilité ministérielle soit établie de telle façon que les ministres, au lieu d'être au service du roi, soient au service des chambres. Ceci est le parlementarisme en sa perfection, c'est-à-dire la pire et la plus sotte espèce de gouvernement qui soit au monde. En un pareil régime, il n'y a plus ni monarchie ni république. Le peuple est exposé aux inconvénients de

l'une et de l'autre, sans avoir les avantages ni de l'une ni de l'autre.

Il est presque passé en axiome, dans les pays où règne le parlementarisme, que le roi ne peut prendre ses ministres que parmi les membres de la représentation nationale. On peut se demander si ce n'est pas la règle contraire qui devrait prévaloir dans le gouvernement royal. Déclarer les fonctions de membre des Chambres incompatibles avec celles de ministre, serait un des meilleurs moyens d'affranchir la couronne de la tutelle étourdie, inquiète, tracassière, peu intelligente parfois, des chambres représentatives. On ne verrait plus alors les coureurs de portefeuilles briguer le mandat de député et s'imposer, par les intrigues parlementaires, au choix du monarque. Les Chambres et le Gouvernement y gagneraient également. Sur les bancs des Chambres viendraient s'asseoir les vrais représentants de toutes les classes dont la fortune et le travail font la force et la prospérité du pays. On y trouverait, à côté des hommes qui se sont acquis une grande et sérieuse position dans les professions libérales, les propriétaires, les industriels, les commerçants, les cultivateurs, tous ceux, en un mot, qui sont en situation de défendre, avec pleine connaissance de cause et avec suffisante indépendance, les intérêts divers qui forment le grand intérêt national. Dans le gouvernement, on trouverait les hommes que leurs connaissances et leur expérience rendent particulièrement propres à la direction des grandes affaires de la vie publique. Chacun remplirait alors, dans la politique générale de l'État, sa fonction naturelle, et chacun aurait, pour l'exercer, la liberté nécessaire.

Le mal est surtout dans la responsabilité collective, générale et non définie des ministres. Soumis à cette responsabilité vague et toujours menaçante, les ministres sont à la merci de la représentation nationale. Le roi peut être obligé de les congédier, uniquement parce que leur visage déplaît aux représentants du peuple souverain. Il serait facile de couper court à cet abus, en définissant nettement la responsabilité ministérielle. Il faudrait qu'elle ne trouvât son application que dans le cas où le ministre aurait commis, contre les droits de l'État ou des particuliers, quelque attentat prévu par les lois. L'intervention nécessaire de la représentation nationale dans le vote des lois, son droit de décréter les impôts et d'en surveiller l'emploi, sont des garanties suffisantes que les droits de la société seront toujours respectés, et que le gouvernement ne fera, en général, que ce que demande le bien commun. Qu'il y ait quelques abus, il faut s'y attendre ; jamais on n'a vu les choses humaines dans la perfection absolue. Mais avec de telles précautions, ils ne seront jamais que de peu d'importance, et ils ne pourront pas être mis en balance avec les raisons supérieures, qui exigent que le gouvernement royal conserve toute sa dignité, toute sa liberté et toute sa force. Moyennant la décentralisation administrative, l'indépendance des tribunaux, et la responsabilité effective des fonctionnaires vis-à-vis de leurs administrés, les citoyens n'ont rien à craindre ni pour leurs intérêts ni pour leurs libertés.

La monarchie vraiment tempérée, parce que le roi et le peuple y sont également libres sous l'empire des lois, a été admirablement définie par celui qui est aujourd'hui le plus roi de tous les rois, bien qu'il ne porte pas la

couronne qui lui appartient. Le 11 juillet 1871, monseigneur le comte de Chambord disait aux Français :

« Dieu aidant, nous fonderons ensemble, et quand vous le voudrez, sur les larges bases de la décentralisation administrative et des franchises locales, un Gouvernement conforme aux besoins réels du pays.

« Nous donnerons pour garantie à ces libertés publiques, auxquelles tout peuple chrétien a droit, le suffrage universel honnêtement pratiqué et le contrôle des deux Chambres, et nous reprendrons, en lui restituant son caractère véritable, le mouvement national de la fin du siècle dernier. »

Dans le manifeste du 2 juillet 1874, le prince complète sa pensée et repousse toute idée d'un gouvernement monarchique où la représentation nationale tiendrait le monarque en servitude :

« Je veux un pouvoir réparateur et fort ; la France ne le veut pas moins que moi. Son intérêt l'y porte, son instinct le réclame. Je veux trouver dans les représentants de la nation des auxiliaires vigilants, pour l'examen des questions soumises à leur contrôle : mais je ne veux pas de ces luttes stériles de parlement, d'où le souverain sort trop souvent impuissant et affaibli ; et si je repousse la formule d'importation étrangère, que répudient toutes nos traditions nationales, avec son roi qui règne et ne gouverne pas, là encore je me sens en communauté parfaite avec les désirs de l'immense majorité, qui ne comprend rien à ces fictions, qui est fatiguée de ces mensonges. »

Lorsque le roi est vraiment roi, son pouvoir modérateur met dans tout l'État l'ordre et l'harmonie. La royauté

est comme le centre de gravité autour duquel s'établit l'équilibre général des pouvoirs et des influences dans la vie nationale. C'est toujours vers ce centre que sont ramenées les oscillations de la politique. Toute force qui tendrait à devenir oppressive est pour la couronne une force ennemie, car, en s'imposant à la société, elle s'imposerait bientôt au roi. Le roi fait rentrer dans les limites du droit tout ce qui tente d'en sortir, tandis que lui-même y est maintenu par le jeu régulier des institutions et par tout l'ensemble des garanties légales.

Tout ce qui est autorité traditionnelle, tout ce qui est puissant par la durée, trouve appui auprès du roi, en vertu de l'affinité naturelle qui existe entre la perpétuité du droit royal et la stabilité des institutions politiques et des forces sociales. D'autre part, tous les intérêts légitimes, qui aspirent à prendre leur place dans la vie publique, trouveront assistance dans la royauté, dont la grandeur se confond avec la grandeur de la nation, et qui vit, par la puissance de l'hérédité, pour l'avenir autant que pour le présent.

Le roi porte la main de justice. Par la justice il établit le concert de tous les droits, de tous les intérêts, de toutes les forces; de leur opposition même il fait naître l'ensemble et l'accord. Il est, en quelque manière, dans l'État l'ordre vivant et perpétuel. Les anciens ont eu l'idée de l'harmonie de la société par la justice [1]. Les

[1] Cicéron a là-dessus un texte remarquable : « Ut enim in fidibus aut tibiis atque ut in cantu ipso ac vocibus, concentus est quidam tenendus ex distinctis sonis, quem immutatum aut discrepantem aures eruditæ ferre non possunt; isque concentus ex dissimillimarum vocum moderatione concors tamen efficitur et congruens: sic ex sum-

chrétiens ont de l'harmonie sociale et du pouvoir appelé à la réaliser une idée plus parfaite, parce que à la justice ils joignent la charité. La conception chrétienne surpasse, en grandeur et en puissance, tout ce que la politique a pu imaginer et combiner avec les seules ressources de la vie civile et du droit.

Lorsque le roi agit sous la règle du droit par l'inspiration de la charité, lorsqu'il tempère la justice par la miséricorde et fait régner partout la suprême équité, il est dans la société comme l'âme est dans le corps, et comme Dieu est dans le monde. Cette comparaison est de saint Thomas d'Aquin. « Si le roi, dit le grand docteur, se pénètre de cette pensée, il sentira d'abord s'allumer en lui le zèle de la justice, sachant qu'il est établi roi pour exercer dans le royaume le jugement à la place de Dieu ; ensuite tout en lui sera douceur, mansuétude et clémence, parce qu'il considérera tous ceux qui lui obéissent comme ses propres membres[1]. »

Le roi chrétien fait régner la justice par esprit de charité. C'est pourquoi il nous donne le type de l'autorité en sa perfection. Les tyrans, ceux des temps modernes comme ceux des temps anciens, ont la force, ils n'ont pas l'autorité. L'autorité, c'est la force asservie à la justice et tempérée par la charité. Dans la monarchie vraiment chrétienne tout, du côté de la société civile, est fait

mis et infimis, et mediis et interjectis ordinibus, ut sonis, moderata ratione civitas consensu dissimillimorum concinit, et quæ harmonia a musicis dicitur in cantu, ea est in civitate concordia, arctissimum atque optimum in omni republica vinculum incolumitatis ; eaque sine justitia nullo pacto esse potest. » — *De Republica*, lib. II, c. XLII.

[1] *De Regimine principum*, lib. I, c. XII.

pour obliger le roi à suivre la justice, et tout, du côté de l'Église, lui prêche la charité en même temps que la fidélité au devoir.

Aussi longtemps que l'Église catholique conserve son ascendant sur les esprits, cette idée du roi et de l'autorité royale se retrouve sous les régimes les plus divers, même sous les régimes où, en pratique, elle est peu suivie.

Les Assises de Jérusalem nous donnent, avec la naïve et concise énergie de la langue du droit féodal, la notion la plus haute et la plus juste du devoir royal tel que le moyen âge le concevait : « Le roi jure tout premier, sur sains, de maintenir tous les dons des autres rois ; après jure de maintenir les bons us et les bones coustumes dou reaume ; après jure de maintenir et de garder à dreit, contre tous homes, à son poer, auci le povre comme le riche et le grant coume le petit ; après jure de maintenir ces homes liges a dreit contre toutes persounes, segont l'us de sa cort, par ces homes liges. Et c'il avient puis, en aucune manière, que il vaise contre ses sairemens, il fait tout premier tort et renée Dieu, puis que il fauce ce qu'il a juré[1]. »

Bossuet, dans sa *Politique tirée de l'Écriture sainte*, où se montre trop souvent une certaine complaisance pour l'absolutisme de Louis XIV, quand il parle des devoirs des rois, parle en évêque, suivant les grandes maximes des livres saints : « Ceux à qui le prince doit le plus pourvoir sont les faibles. Dans les vœux que David

[1] *Livre des Assises de la cour des bourgeois*, ch. XXVI, édit. de M. Beugnot.

fit pour Salomon le jour de son sacre, il ne parle que du soin qu'il aura pour les pauvres, et met en cela tout le bonheur de son règne. » Bossuet, suivant en ceci saint Thomas d'Aquin, veut que le roi soit le père de ses peuples, et il entend qu'il soit soumis à tous les devoirs du père : « La première idée de puissance qui ait été parmi les hommes est celle de la puissance paternelle, et l'on a fait les rois sur le modèle des pères[1]. » Le roi comme le père doit être obéi, parce que sa puissance lui vient de Dieu, mais il ne peut commander que suivant l'esprit de Dieu : « Les rois ne doivent point croire qu'ils soient les maîtres de leur puissance pour en user à leur gré ; mais ils doivent s'en servir avec crainte et retenue, comme d'une chose qui leur vient de Dieu, et dont Dieu leur demandera compte. »

Résumant les devoirs des princes envers ceux à qui ils commandent, Bossuet leur dit : « Soyez parmi eux comme l'un d'eux. Ne soyez point orgueilleux : rendez-vous accessible et familier : ne vous croyez pas, comme on dit, d'un autre métal que vos sujets. Mettez-vous à leur place, et soyez-leur tel que vous voudriez qu'ils fussent s'ils étaient à la vôtre. Ayez soin d'eux et reposez-vous après avoir pourvu à tout ; le repos alors vous est permis. Le prince est un personnage public, qui doit croire que quelque chose lui manque à lui-même quand quelque chose manque au peuple et à l'État[2]. »

L'Église, lorsqu'elle donne à un roi l'onction du sacre,

[1] Cicéron semble avoir pressenti la royauté chrétienne lorsque, inspiré par les traditions antiques, il dit : « Occurrit nomen quasi patrium regis. » — *De Repub.*, lib. I, c. xxxv.

[2] Livre III, art. 2 et 3.

commence par lui rappeler ses devoirs. Les paroles qu'elle met dans la bouche du prélat officiant nous donnent l'idéal du roi, selon la loi de Dieu et selon le vœu de l'Église : « Aujourd'hui, prince excellent, vous allez recevoir la dignité royale, avec la charge de régir les peuples qui vous sont confiés : position glorieuse assurément parmi les hommes, mais pleine de péril, de labeur et d'anxiété. Si vous considérez que toute puissance vient du seigneur Dieu, par qui les rois règnent et portent de justes lois, vous vous rappellerez que vous devez lui rendre compte du troupeau qui vous est confié. D'abord vous conserverez la piété et vous honorerez Dieu, votre Seigneur, de tout votre esprit et avec un cœur pur. Vous garderez inviolable jusqu'à la fin la religion chrétienne et la foi catholique, que vous avez professée depuis votre berceau, et vous la défendrez, selon votre pouvoir, contre tous ses ennemis. Vous aurez pour les prélats qui gouvernent les églises, et pour tous les autres prêtres, le respect qui leur est dû. Vous n'entreprendrez pas sur la liberté ecclésiastique. Vous rendrez à tous, avec une inébranlable fermeté, la justice, sans laquelle aucune société ne peut durer longtemps, accordant aux bons des récompenses, infligeant des peines aux méchants. Vous défendrez contre toute oppression les veuves, les orphelins, les pauvres, les faibles. Vous serez bon, doux et affable, selon votre dignité royale, pour tous ceux qui vous approcheront. Vous régnerez, non point pour votre propre utilité, mais pour l'utilité de tout votre peuple, afin qu'on voie que c'est au ciel, et non sur cette terre, que vous comptez recevoir le prix de vos bonnes actions[1]. »

[1] Extrait du *Pontificale romanum.*

Les rois qui ont pleinement réalisé cet idéal sont rares, même dans les temps de foi. Il en est pourtant, et l'Église en a placé plus d'un sur ses autels. L'un des plus grands et des plus aimables, saint Louis, roi de France, nous a tracé, dans les dernières instructions qu'il donna à son fils, le parfait modèle de ce que peut être un saint dans la politique[1]. On ne saurait trop redire à notre siècle d'orgueil et d'incrédulité ce qu'était ce roi, qui pratiquait avec la dernière humilité toutes les vertus de l'Évangile, et portait, dans sa chair et dans son esprit, la passion du Christ. Les paroles de Louis IX mourant sont comme le code des princes chrétiens. Elles nous montrent ce qu'il y a de bon sens, de bonté, de fermeté et de grandeur, dans l'âme d'un prince qui ne considère les choses de ce monde qu'à la lumiùre des enseignements divins, et qui est tout à son peuple parce qu'il est tout à Dieu :

« Beau fils, la première chose que je t'enseigne, c'est que tu mettes ton cœur à aimer Dieu ; car sans cela nul ne peut être sauvé. Garde-toi de faire rien qui déplaise à Dieu, c'est à savoir le péché mortel ; au contraire tu devrais souffrir toutes sortes de vilenies, de tourments, plutôt que de faire un péché mortel. Si Dieu t'envoie l'adversité, alors reçois-la en patience, et rends-en grâce à Notre-Seigneur, et pense que tu l'as méritée et qu'il te tournera tout à profit. S'il te donne la prospérité, alors remercie-l'en humblement de sorte que tu ne sois pas pire par orgueil ou d'une autre manière, quand tu en de-

[1] *Mémoires de Joinville*, chap. CXLV de la traduction de M. de Wailly.

vrais mieux valoir ; car on ne doit pas guerroyer contre Dieu avec ses dons. Confesse-toi souvent, et choisis un confesseur prud'homme, qui te sache enseigner ce que tu dois faire et de quoi tu dois te garder. Et tu te dois maintenir et comporter de telle manière que ton confesseur et tes amis t'osent reprendre de tes méfaits. Assiste au service de la sainte Église dévotement et de cœur et de bouche, spécialement à la messe quand se fait la consécration. Aie le cœur doux et compatissant aux pauvres, aux malheureux et aux affligés, et les conforte et aide selon que tu le pourras. Maintiens les bonnes coutumes de ton royaume, et abats les mauvaises. Ne convoite pas contre ton peuple, et ne charge pas ta conscience d'impôts et de tailles... Pour rendre la justice et faire droit à tes sujets, sois loyal et roide, sans tourner à droite ni à gauche; mais aide au droit et soutiens la plainte du pauvre jusques à tant que la vérité soit déclarée. Et si quelqu'un a une action contre toi, ne crois rien jusques à tant que tu en saches la vérité ; car alors tes conseillers jugeront plus hardiment selon la vérité pour toi ou contre toi. Si tu tiens rien qui soit à autrui, ou par toi, ou par tes devanciers, et que la chose soit certaine, rends-le sans tarder, et si c'est chose douteuse, fais-en faire une enquête, par gens sages, promptement et diligemment. Tu dois mettre ton attention à ce que tes gens et tes sujets vivent sous toi en paix et en droiture. Surtout garde les bonnes villes et les coutumes de ton royaume dans l'état et dans la franchise que tes devanciers les ont gardées ; et s'il y a quelque chose à amender, amende-le et redresse-le, et tiens-les en faveur et en amour ; car, à cause de la force et des richesses des gran-

des villes, tes sujets et les étrangers redouteront de rien faire contre toi, spécialement tes pairs et tes barons. Honore et aime toutes les personnes de la sainte Église, et prends garde qu'on ne leur enlève ni diminue les dons et les aumônes que tes devanciers leur auront donnés... Donne les bénéfices de la sainte Église à des personnes de bien et de vie nette ; et fais-le par le conseil de prud'hommes et d'honnêtes gens. Garde-toi d'entreprendre la guerre sans grande délibération contre un prince chrétien ; et s'il te le faut faire, alors garde la sainte Église et ceux qui ne t'ont fait aucun tort. Si des guerres et des contentions s'élèvent entre tes sujets, apaise-les au plus tôt que tu pourras. Sois soigneux d'avoir de bons prévôts et de bons baillis, et enquière-toi souvent d'eux et de ceux de ton hôtel, comme ils se maintiennent, et s'il y a en eux aucun vice de trop grande convoitise, ou de fausseté, ou de tromperie. Travaille à ôter de ton royaume tout vilain péché ; spécialement fais tomber de tout ton pouvoir les vilains serments et l'hérésie. Prends garde que les dépenses de ton hôtel soient raisonnables. Et enfin, très-doux fils, fais chanter des messes pour mon âme et dire des oraisons par tout ton royaume, et octroie-moi une part spéciale et entière en tout le bien que tu feras. Beau cher fils, je te donne toutes les bénédictions qu'un bon père peut donner à un fils. Et que la bénite Trinité et tous les saints te gardent et te défendent de tous maux ; et que Dieu te donne la grâce de faire toujours sa volonté, de sorte qu'il soit honoré par toi, et que toi et moi nous puissions, après cette vie mortelle, être avec lui, et le louer sans fin. Amen. »

Voilà le roi ; voilà la royauté chrétienne. Nul pouvoir

n'a égalé, en dignité et en autorité, ce pouvoir dont la première loi était de servir. Les grandeurs fondées sur l'abnégation effacent toutes les grandeurs qui ne s'appuient que sur les prétentions et les passions de l'homme. Et ce n'est pas seulement le respect que conquiert le souverain qui s'acquitte chrétiennement et charitablement des grands devoirs du gouvernement, c'est aussi l'affection. De là cette fidélité des nations chrétiennes envers leurs princes, dans laquelle le respect et l'amour ont une part égale ; de là cette union intime entre le roi et le peuple, que le paganisme antique ne connut jamais, que le paganisme révolutionnaire détruit partout où il pénètre, et qui a fait l'honneur et la durée des sociétés chrétiennes.

LIVRE V

DE LA SOCIÉTÉ QUE LES NATIONS FORMENT ENTRE ELLES

CHAPITRE Ier

LA LOI DES NATIONS

Vivre en société est la condition naturelle du genre humain. A tous les degrés de notre existence, la tendance à l'unité est manifeste et irrésistible. Les hommes naissent dans la famille et s'y trouvent unis sous l'autorité du père. Les familles, sous l'autorité du lien politique, constituent la nation. Les nations, rattachées les unes aux autres par toutes les solidarités de l'ordre moral et de l'ordre matériel, forment cette vaste société des hommes de toute race et de toute langue, qu'ont aperçue tous les grands esprits, qu'ont désirée toutes les âmes généreuses, à laquelle le Christ lui-même nous convie lorsqu'il nous parle du bercail unique gouverné par le Pasteur unique, mais que la révolte des passions contre l'autorité de son Église a jusqu'à nos jours rendue impossible.

Dieu suscite les nations pour l'accomplissement de ses desseins sur l'humanité. Les plus grandes d'entre elles ont conscience de la mission qui leur est confiée d'en haut. Voyez les Romains, comme ils se sentent faits pour régir les peuples ! La France, au temps de sa grandeur, sait bien qu'elle est la nation du Christ, qu'elle est appelée à tenir dans le monde l'épée qui défendra l'Église, et à porter, par ses missionnaires, la parole évangélique jusqu'aux extrémités de la terre. Quand elle l'oublie, c'est qu'elle a laissé défaillir sa vertu et qu'elle n'est plus elle-même.

Les peuples élus ont le pressentiment des grandes choses qu'ils ont à faire ; et pourtant ce n'est point de dessein prémédité et de leur propre impulsion qu'ils remplissent leur rôle providentiel. On a fait cette remarque à propos de Rome[1]. Ce serait pure fantaisie que de vouloir découvrir un plan de politique dès longtemps arrêté dans le cours des choses qui conduisit les Romains à la domination du monde. Lorsqu'ils triomphaient de Carthage, lorsqu'ils subjuguaient la Grèce, ils voulaient

[1] M. Mommsen dit de Rome après la dernière guerre punique : « Les conditions de la paix imposée à l'Afrique font voir clairement qu'en finissant la guerre, la pensée n'était point encore venue à Rome d'englober les États méditerranéens dans sa domination, ou de fonder à son profit la monarchie universelle. Elle voulait seulement mettre un rival dangereux hors d'état de nuire, et donner à l'Italie de plus commodes voisins. C'est de dessein prémédité que Rome a pris l'empire en Italie ; c'est presque sans y avoir pensé qu'elle s'est vu jeter dans les mains le sceptre de la Méditerranée et la domination des contrées environnantes. » — *Histoire romaine*, t. III, p. 250 de la traduction de M. Alexandre.

M. Mommsen fait des remarques analogues à propos de la guerre de Macédoine, t. IV, p. 40.

assurer leur domination en Italie et ne songeaient point à devenir les maîtres de toutes les nations. Cet empire leur vint insensiblement, sans qu'ils eussent longuement et savamment calculé les moyens de l'établir..

Souvent même on voit les peuples résister à l'instinct divin qui les pousse, et regimber contre l'aiguillon. Que de fois la France, le royaume très-chrétien, a tenté de rejeter l'honneur que lui donnait ce titre et d'échapper aux obligations qu'il impose ! C'est en vain que, depuis saint Remi, qui annonce à Clovis les grandes destinées catholiques de la nation des Francs, les desseins providentiels éclatent dans son histoire : l'unité de la Gaule préservée au milieu des désordres de l'époque mérovingienne[1] ; l'incomparable grandeur de Charlemagne ; le merveilleux travail de reconstitution du royaume de France, au temps de la féodalité, par l'épée et la justice de deux grands rois chrétiens ; l'intervention miraculeuse de Jeanne d'Arc au moment où il semble impossible de sauver, par la main des hommes, la nationalité

[1] M. Dareste fait remarquer que les partages du territoire, sous les Mérovingiens, « n'allaient pas à un démembrement de la monarchie; que les quatre royaumes des fils de Clovis étaient considérés comme ne formant qu'un seul État, et que leurs sujets n'étaient nullement étrangers les uns aux autres. En fait, l'unité fut, sans qu'on se l'explique bien, toujours maintenue, ou pour le moins rétablie. » — *Histoire de France*, t. I, p. 205 et 206.

A propos de la division de l'héritage de Clovis en trois royaumes après la mort de Charibert, M. Dareste dit :

« Un fait remarquable est que Paris ait été déclaré ville neutre et indivise entre les trois rois, aucun ne pouvant y entrer sans la permission des autres. On eût dit que la France voulait se réserver une capitale future et s'assurer un centre d'unité. » — *Ibid.*, p. 235.

française[1]. Quel peuple compte dans ses annales plus de marques signalées des vues de Dieu sur lui? Et pourtant quel peuple a fait, depuis Philippe le Bel jusqu'à la Commune de 1871, plus d'efforts pour se soustraire à l'action de Dieu et s'affranchir de l'autorité de son Église? Ne dirait-on pas que c'est malgré lui qu'il accomplit les

[1] M. Wallon, dans le savant travail qu'il a fait sur Jeanne d'Arc, résume ainsi ses jugements : « Pour ceux qui croient que la Providence ne demeure pas étrangère aux affaires de ce monde, qu'elle gouverne les nations, et que sa main se peut faire sentir extraordinairement dans leurs destinées, il n'y a pas de doute. La mission de Jeanne a tous les signes des choses que Dieu mène.... On peut le dire avec une entière conviction, Jeanne a été par toute sa vie une sainte, et par sa mort une martyre : martyre des plus nobles causes auxquelles on puisse donner sa vie ; martyre de son amour de la patrie, de sa pudeur et de sa foi en Celui qui l'envoya pour sauver la France! » — *Jeanne d'Arc*, t. II, p. 278 à 282.

M. de Beaucourt a montré, dans la *Revue des questions historiques*, que Jeanne d'Arc avait une mission divine, qui était de faire couronner le roi à Reims, et qu'elle avait été assistée de Dieu jusqu'à ce qu'elle l'eût pleinement accomplie. — Livraison du 1er octobre 1867,

Ceux qui ne veulent ni de la Providence ni des miracles de Dieu sont néanmoins contraints, vu l'évidence des faits, de reconnaître que la Pucelle n'a point agi par les moyens naturels et ordinaires. Suivant M. Henri Martin, « la grande âme des Gaules, éclose dans le sanctuaire du chêne, éclate dans la souveraine indépendance de l'inspiration de Jeanne. » Pour M. Martin, Jeanne d'Arc est « la France incarnée. » — *Histoire de France*, t. VI, p. 202, édit. de 1862. — M. Henri Martin pense-t-il qu'il est plus facile de croire à l'incarnation de la France qu'à la toute-puissance et à la Providence de Dieu?

L'histoire est comme un drame dans lequel se déploie l'action de Dieu ramenant sans cesse au bien et au salut, c'est-à-dire à Lui-même, l'humanité que lui dispute celui dont l'orgueil révolté a fait, dès le premier jour, l'instigateur de tout mal. Les apparences humaines couvrent le surnaturel qui est partout au fond des événements. Tous les grands peuples ont eu le sentiment de cette intervention des puissances supérieures dans leur vie publique. Cette conviction était

œuvres qui font sa vraie grandeur? Mais n'est-il pas vrai aussi que c'est toujours un peu malgré eux que les hommes font le bien?

En dépit de toutes ses infidélités, la France est demeurée le soldat de Dieu. Clovis, Charles Martel, Charlemagne, les Croisades, la Ligue : voilà les gloires et les

profonde chez les Romains, et le surnaturel est partout dans leur histoire.

Machiavel fait à ce sujet de curieuses remarques : « Au moment, dit-il, où de grands changements vont s'opérer dans une cité ou dans une province, il se produit des signes qui en sont les pronostics, ou des hommes qui les prédisent. D'où cela vient-il? Je l'ignore ; mais l'histoire ancienne comme l'histoire moderne prouve qu'aucun événement de ce genre ne s'est accompli sans avoir été annoncé par des prodiges ou par des signes célestes : je le puis prouver sans demander des faits à l'étranger. Chacun sait que l'entrée de Charles VIII en Italie fut prédite par frère Jérôme Savonarole, et que l'on entendit dans toute la Toscane, et que l'on vit au-dessus d'Arezzo des hommes armés qui se livraient combat dans les airs.... Je rapporterai encore ce qui, d'après Tite-Live, précéda l'arrivée des Gaulois à Rome. Un plébéien, nommé Marcus Céditius, vint déclarer au sénat qu'il avait entendu au milieu de la nuit, en passant par la *via nova*, une voix plus forte que la voix humaine, laquelle lui avait ordonné d'aller avertir les magistrats que les Gaulois marchaient sur Rome. Pour expliquer la cause de ces prodiges, il faudrait avoir une connaissance des choses naturelles et surnaturelles que nous n'avons pas.... Quoi qu'il en soit, on voit les faits, et que toujours, après de tels événements, il arrive dans les États des choses extraordinaires et nouvelles. » — *Discours sur Tite-Live*, liv. I, ch. LVI.

Il est impossible, en effet, de contester le caractère surnaturel de certains prodiges dont l'histoire romaine contient le récit. Dans bien des cas, la nature des témoignages et la gravité des écrivains qui les rapportent ne permettent pas le doute. Les Romains ont rempli, dans l'ordre des desseins de Dieu pour la rédemption du genre humain, un rôle important. Cet empire de fer, dont Daniel avait annoncé les étonnantes conquêtes et dont la justice de Dieu fit servir la puissance au châtiment des iniquités du monde païen, devait aplanir les voies

mérites de cette France si souvent rebelle à l'Église ! Quand on les considère, on se demande quel peuple a plus fait pour la foi. Aujourd'hui encore, à côté de l'Espagne, la nation théologique, qui s'emploie à garder la doctrine par sa fidélité sans tache envers le Siége de Pierre, la France, par ses missionnaires, répand dans les contrées les plus lointaines la semence évangélique, et l'on voit ses enfants, aux jours les plus critiques, donner joyeusement leur sang pour défendre, avec le patrimoine de l'Église, sa nécessaire et sainte liberté.

La Providence dispose des nations comme elle dispose de chacun de nous. Par une de ces harmonies supérieures dont l'homme aperçoit les effets, mais dont il ne peut pénétrer le secret, Dieu gouverne les peuples et les fait servir à ses vues, tout en respectant leur liberté. L'Écriture est remplie de révélations prophétiques sur la destinée des races, sur la naissance, la chute et la mission des empires. Noé, à la fin de ses jours, annonce à ses fils l'asservissement de Cham, l'infériorité de Sem et cette

à la prédication du christianisme. On voit ici cette conduite providentielle de Dieu qui fait, lorsqu'il veut, servir au bien ce que les hommes font pour le mal. Nul empire ne fut plus idolâtrique que l'empire romain. Satan, l'adversaire de la Rédemption, en voulait faire, par les persécutions, l'instrument de la destruction du christianisme. Mais cette unité dominatrice, que Satan avait constituée pour le triomphe de l'enfer, devint un des moyens naturels de la victoire du Christ. Dans les nombreux prodiges que nous présente l'histoire de Rome, c'est d'ordinaire l'action satanique qui s'exerce. Mais à la fin, lorsque le sang des martyrs aura suffisamment purifié le sol de Rome païenne, Dieu fera ses prodiges à son tour : Constantin apercevra dans les airs la croix qui donnera à la Rome nouvelle le véritable empire du monde dont la domination de Rome ancienne n'était que la préparation et la figure.

expansion des nations sorties de Japhet dont notre temps voit la pleine réalisation. Daniel, embrassant toute la succession des temps, nous fait passer en revue les puissances qui iront se perdre dans la domination de Rome, laquelle, sans le savoir et même contre sa volonté, doit servir à propager l'empire du Christ ; puis il nous déroule l'histoire des empires qui seront, jusqu'à la fin des temps, les adversaires ou les défenseurs de l'Église de Dieu [1].

En ceci apparaît la raison suprême de l'ordre général que la Providence divine établit entre les nations. Chacune prend librement, sous l'impulsion providentielle, un caractère qui répond à sa mission. Comme en un même peuple les individus et les familles ont leurs traits particuliers et leurs aptitudes propres, lesquels se mêlent et se concilient dans l'harmonie générale du tout ; de même, entre les peuples, les aptitudes sont réparties de façon

[1] Le fait du gouvernement providentiel de Dieu sur les peuples est si palpable, que tous les hommes doués de quelque intelligence et de quelque bonne foi l'ont reconnu. Franklin, que n'inspirait assurément aucun enthousiasme religieux, qui n'était point un esprit élevé, mais un esprit pratique et perspicace, a dit, sur ce sujet, le mot du bon sens et de l'évidence : « Nous tous qui avons été engagés dans la lutte (avec la Grande-Bretagne), nous avons éprouvé plus d'une fois que la Providence veillait sur nous. C'est à cette bonne Providence que nous devons de délibérer en paix sur les moyens d'assurer notre félicité à venir. J'ai vécu longtemps, et plus j'avance dans la vie, plus je vois des preuves évidentes de cette vérité : que Dieu gouverne les choses humaines. Si un passereau ne peut tomber à terre sans sa permission, est-il probable qu'un empire puisse s'élever sans son appui ? Les saintes Écritures nous assurent qu'on bâtira toujours en vain si le Seigneur n'y met la main. Je le crois fermement. »
Discours cité par M. Laboulaye, *Histoire des États-Unis*, t. III, p. 502, édit. in-12.

que la perfection de l'unité se réalise dans la grande société du genre humain, par la féconde diversité de toutes les races. Dieu a voulu qu'il en fût de même dans l'empire où règne sa grâce et où se trouvent la source et le modèle de toute perfection : dans l'Église aussi, une féconde diversité rend l'unité plus forte et plus belle. Le monde entier lui apporte ses dons : l'Orient, par les livres saints, l'Occident, par des traditions intellectuelles que Rome n'a jamais voulu répudier, ont mis au service de l'Église les forces diverses des deux grandes civilisations qui dominent sur le globe. L'humanité retrouve, par son obéissance à l'Église, cette puissance de l'unité qui lui était naturelle à l'origine, et qu'elle avait perdue au moment où, en punition de son orgueil, elle fut jetée dans la confusion des langues.

L'Église n'est pas seulement la plus haute et la plus vénérable des puissances; elle est aussi la plus belle des choses de ce monde. Dieu a voulu que la beauté humaine, ajoutée en elle à la beauté spirituelle, aidât à lui conquérir l'amour et l'obéissance des peuples. Par elle il a rendu possible la société universelle, qui doit rapprocher et unir toutes les nations, et dans laquelle l'humanité est appelée à accomplir ses plus hautes destinées terrestres.

Il n'est rien au monde qui ne rentre dans le plan divin de la Rédemption, et qui n'ait pour objet le règne social de Jésus-Christ. En appelant les peuples à concourir à cette œuvre de sa justice et de sa miséricorde, Dieu a établi entre eux une société où ils doivent vivre sous l'empire des commandements dans lesquels il a résumé tous les devoirs des hommes envers Lui. Voilà la

véritable loi des nations et le seul fondement solide du droit des gens.

On a voulu que l'état de nature, dans lequel jamais l'homme n'a pu vivre, fût la condition normale des nations. C'est dire qu'il n'y a entre elles qu'une société de convention et point de société vraiment naturelle ; c'est admettre qu'elles sont faites pour vivre dans les continuelles violences où vivent les peuplades sauvages. Une pareille doctrine altère en son essence le droit des gens ; elle sert à couvrir des actes de brutale injustice, que flétrit la conscience du genre humain.

« La société universelle du genre humain, dit très-bien un publiciste anglais, est une institution de la nature. Tous les hommes sont tenus d'aider à la conserver et d'en remplir les devoirs.... Les relations de la société naturelle entre les nations se forment d'elles-mêmes ; leur but est l'échange de bons offices entre les communautés politiques, en vue de leur conservation, de leur perfectionnement et de leur bonheur à toutes. Les communautés politiques entrent dans cette société naturelle, avec leur qualité de personnes morales libres et indépendantes, suivant des conditions analogues à celles qui s'imposent aux individus faisant partie d'une société particulière[1]. »

A l'origine, les nations, sorties d'une souche commune et adorant toutes le même Dieu, ont toutes la même loi. Les rapports de voisinage, d'échange, de mutuelle assistance, et aussi de luttes et de guerres lorsque la justice est offensée et le droit violé, s'établissent entre

[1] Travers Twiss, *the Law of nations*, t. I, § 8.

elles par la force même des choses. La société qui existait entre les familles se continue entre les tribus et les cités. Pour les nations comme pour les individus, l'état de nature n'est qu'un rêve. Il y a toujours eu, et il n'est pas possible qu'il n'y ait pas entre les peuples, état de société. Lorsque les corruptions de la nature déchue font dévier l'homme de la vérité, le lien moral qui unissait toutes les races se trouve brisé. Sous l'empire des passions, l'indépendance tourne en individualisme et en hostilité. Les passions se font des dieux égoïstes comme elles. Tout ce qui est étranger devient ennemi. La religion, loin d'être un principe de paix, est une source de guerre. C'est l'état du monde antique, mais c'est un état contre nature. Tant que dure le règne de l'idolâtrie, l'antagonisme est la loi des nations, et l'unité ne s'établit que par la force. C'est quand l'Évangile ramène les hommes à la même foi, que la vraie unité, l'unité morale, qui a pour principe générateur la libre obéissance à une même loi, peut être restaurée entre les nations.

Sans doute les nations, les unes vis-à-vis des autres, sont indépendantes; mais leur indépendance ne peut pas être absolue. Il n'y a pas de liberté sans loi, et la loi est toujours un frein que l'être moral est tenu d'accepter. La liberté qui ne relèverait que de soi-même et prétendrait se donner à soi-même sa loi, la liberté telle que l'entend le libéralisme, jetterait les peuples dans l'anarchie. Elle ne serait pas moins fatale à l'ordre général du monde et à la paix du genre humain qu'elle ne l'est à l'ordre et à la paix des sociétés où la Révolution essaye de l'introduire.

Dans la société que forment les nations, aussi bien que dans celles que forment les individus, c'est toujours l'homme qu'on rencontre avec les lois fondamentales de son existence. Est-ce une situation régulière que celle où vivent présentement les nations? Où est entre elles l'unité des principes? où est la fixité de la loi? où est l'autorité du commandement? toutes choses sans lesquelles il ne peut y avoir, en aucune société, aucun ordre et aucun respect du droit. Peut-on croire que Dieu, qui a mis partout l'ordre et l'harmonie, ait voulu livrer l'humanité au désordre et à l'antagonisme des intérêts? Ce n'est point la main juste et bienfaisante du Créateur qui se montre ici, c'est la main de l'homme avec les impuissances et les violences de sa nature corrompue[1].

Les apôtres de la liberté libérale prétendent que l'humanité doit mettre Dieu hors du droit des gens, comme ils voudraient que tous les peuples le missent hors de leur constitution politique. Les plus modérés, pour n'offenser personne, écartent poliment Dieu par une distinction entre le droit et la morale[2]. Ou bien ils évitent de

[1] Le P. Taparelli, dans son *Essai théorique sur le droit naturel*, fait voir que la société internationale est naturelle ; il s'applique à montrer la nécessité d'une organisation de cette société, à laquelle il donne la dénomination d'Ethnarchie, et à tracer les règles générales de cette organisation, §§ 1356 à 1368. — Le P. Liberatore a établi avec grande lucidité les principes sur ce même sujet, dans l'exposé du Droit international qui fait partie de son traité de Droit naturel. — Partie III, ch. III, § 25 et suiv.

[2] Un des écrivains qui représentent ce qu'on appelle aujourd'hui « le droit nouveau » s'explique sur la séparation du spirituel et du temporel dans l'ordre international, avec une franchise que n'ont pas toujours ceux qui, sans vouloir rompre avec le christianisme, professent les idées du libéralisme : « Quant à la religion, dit-il, aux

parler de Dieu et passent sous silence, en traitant de la loi des nations, l'auteur de toutes les lois. D'autres, plus hardis et plus sincères, bannissent expressément du droit des gens toute autorité divine. Pour eux, le fait, produit de la conscience humaine, est tout et décide de tout.

L'école historique en est là. Poussant à ses conséquences naturelles la doctrine de Hegel, elle ne voit dans le droit qu'une évolution de l'idée. Le droit n'est plus cet ensemble de principes absolus, et par conséquent immuables, qui se trouvent liés à l'essence même de la nature humaine et ne changent pas plus qu'elle ; c'est le résultat toujours variable d'une volonté toujours mobile. On ne dit plus, dans cette école, *le droit des gens ;* on reconnaît autant de *droits des gens* qu'il y a de civilisations produites par les idées diverses qui règnent ou ont régné dans le monde. Et tous ces droits sont vrais d'une vérité relative, la seule qu'on puisse admettre en un pareil système.

C'est au sein de cette école qu'est éclose l'idée du droit nouveau, lequel n'est autre chose que le ren-

mœurs, aux habitudes, nous ne voulons pas nous en occuper : car ce sont là des éléments accessoires pour ceux mêmes qui veulent scientifiquement et *a priori* tracer les limites des nations. La religion est un fait tout individuel, qui n'a aucune relation avec les rapports politiques et civils des citoyens. Elle lie les hommes à Dieu et à la société morale ; mais elle n'a aucune influence sur les rapports sociaux, l'ordre juridique étant complétement distinct de l'ordre moral. » — Pasqual Fiore, *Nouveau Droit international public*, t. I de la trad. française, p. 106.

M. Pasquale Fiore met le principe de la nationalité dans la conscience de la société, laquelle, en tant qu'elle se propose une idée prédominante et travaille à former son unité morale, constitue ce qu'on appelle la nation. — *Ibid.*, p. 113.

versement de la justice telle que l'humanité l'a toujours entendue. Pour la commodité des voleurs publics, ce droit nouveau fait de l'injustice la justice. A vrai dire, cette nouveauté est ancienne, et ne se fait remarquer que par une allure doctrinale plus audacieuse. Toujours il s'est trouvé des docteurs tout prêts à justifier et à glorifier les brigands de la politique; mais jamais ils n'y avaient mis tant de raisons démonstratives, parce que jamais ils n'avaient eu l'idée de faire de la déraison la raison. Voilà l'abîme où est tombée la conscience humaine livrée à son autorité propre. C'est la Révolution en sa doctrine la plus profonde et en ses pratiques les plus cyniques.

Si de pareils sophismes prenaient dans le monde rang de principes, y aurait-il encore une loi des nations? Les plus graves et les plus modérés de l'école historique, sous la contrainte de la logique, sont obligés de refuser aux règles du droit des gens le caractère de véritable autorité qui est nécessaire à la loi. Suivant M. Heffter, le droit des gens, « fondé sur le consentement général, soit exprès, soit tacite ou présumé du moins, d'une certaine association d'États, tire sa force de cette conviction commune, que chaque membre de l'association, dans des circonstances analogues, éprouvera le besoin d'agir de même, et pas autrement, pour des motifs soit matériels, soit moraux. La loi internationale néanmoins ne s'est pas formée sous l'influence d'un pouvoir législatif, car les États indépendants ne relèvent d'aucune autorité commune sur la terre. Elle est *la loi la plus libre* qui existe. C'est l'opinion publique qui lui sert d'organe et de régulateur [1]. » Un publiciste américain de juste renom, qui

[1] Le *Droit international public de l'Europe*, § 2.

ne professe qu'avec beaucoup de réserve les théories de l'école historique, nous dit clairement qu'il n'y a point, dans l'ordre international, de loi véritable. Suivant lui, c'est à tort que les publicistes anglais emploient le terme de lois, *the law of nations*, pour désigner l'ensemble des règles qui constituent le droit des gens. « La loi, dit M. Wheaton, est une règle de conduite qui tire sa force obligatoire de l'intervention d'une autorité souveraine, et qui ne lie que les personnes tenues à l'obéissance vis-à-vis de cette autorité. Les nations, étant indépendantes les unes des autres, ne reconnaissent pas de souverain commun dont elles puissent recevoir la loi. Les lois qu'impose l'opinion générale sont appelées lois par analogie et par l'extension du terme. Telles sont les lois de l'honneur, lesquelles s'imposent par la force de l'opinion qui règne dans le beau monde, et qui trouvent leur sanction dans cette puissance de l'opinion. Telles sont aussi les lois qui règlent la conduite des sociétés politiques indépendantes quant à leurs mutuels rapports. Les devoirs qu'elles imposent n'ont qu'une sanction toute morale : la crainte chez les nations, ou chez leurs souverains, de provoquer une hostilité générale, et de s'exposer aux maux qui en seraient la suite, dans le cas où les maximes généralement reçues et respectées seraient violées[1]. »

Cette crainte aura peu d'empire sur les plus forts, pour qui l'opinion se montre d'habitude très-complaisante. Qu'est-ce d'ailleurs que l'opinion chez des peuples qui ne croient plus qu'à eux-mêmes? L'opinion, quand elle

[1] *Elements of international law*, § 12, édit. Dana. London, 1866.

n'obéit plus à une loi donnée d'en haut, n'a et ne peut avoir d'autre motif d'agir que son bien propre. En un tel état des esprits, l'intérêt et le droit seront la même chose, puisque l'opinion déterminera le droit et que l'opinion n'obéit qu'à l'intérêt. L'intérêt pourra donc toujours s'imposer par la force. Entre les intérêts opposés, qui décidera ? La force. Le droit est égal des deux côtés, puisqu'il vient de la conviction que chacun a de son intérêt. La meilleure raison, en ce conflit, sera la raison du plus fort. Il n'y aura plus dans le monde d'autre droit que le droit du sabre.

Imaginez un souverain à qui la supériorité de ses canons donne l'assurance du succès. Pourquoi respecterait-il l'indépendance des petits États qu'il lui serait avantageux de prendre pour en accroître sa force? Après tout, l'intérêt bien entendu des petits États n'est-il pas de s'absorber dans des États plus importants, pour participer à tous les avantages que donne la grande puissance? A bien prendre les choses, l'intérêt des plus forts n'est-il pas l'intérêt de tout le monde? Étant les plus forts, ils représentent la conscience du genre humain. Ils sont les vrais maîtres de l'opinion, et il faut, pour le bien de tous, qu'ils soient partout obéis. Voilà donc toutes les annexions justifiées, et il ne reste aux annexés qu'à témoigner leur gratitude à leurs spoliateurs.

Tel est, avec ses conséquences logiques, le droit nouveau, et voilà comment de la libre pensée sort *le libre droit.*

On s'est étonné de certaines maximes suivant lesquelles la force prime le droit. N'y aurait-il pas plutôt à s'étonner que les États où s'enseignent officiellement les doctrines

du libre droit conservassent dans leur politique quelques-uns des scrupules que pouvait donner, même aux plus entreprenants, le vieux droit fondé sur l'autorité de Dieu et sur l'assujettissement de l'homme à sa justice souveraine?

Heureusement ces doctrines perverses n'ont pas encore conquis le monde, pas plus que les armes de ceux qui les professent ne l'ont encore asservi. Il est encore plus d'un lieu où les principes de la vieille justice chrétienne restent en honneur. S'ils ne sont pas toujours, en fait, absolument obéis, du moins on n'en méconnaît point en principe l'autorité.

En France même, où la Révolution, aidée du Germanisme, a fait tant de ravages dans le monde qui se pique de philosophie et de science, ceux qui professent les lois sont en général restés fidèles aux vérités essentielles. « La loi divine ou naturelle, dit un jurisconsulte français, est la seule base et l'unique source du droit international; c'est en remontant jusqu'à elle que l'on peut arriver à retracer exactement le droit des nations. Toute autre voie conduit infailliblement à l'erreur[1]. »

Il en est de même pour l'Angleterre. Un des interprètes les plus autorisés du droit des gens en ce pays, M. Phillimore, après avoir repoussé, avec une grande force d'arguments, la théorie de l'école historique, conclut en ces termes : « Il est de la plus grande importance pratique d'établir la subordination de la loi qui dérive du consentement des nations à la loi qui dérive de la vo-

[1] M. Hautefeuille, *Des Droits et des Devoirs des nations neutres*, 2e édit., t. I, p. 4.

lonté divine.... La loi positive, qu'elle soit nationale ou internationale, est seulement déclarative du droit, mais elle ne le crée pas. Si elle peut ajouter aux prescriptions de la loi divine, elle ne peut jamais rien retrancher de ses prohibitions. » L'éminent jurisconsulte veut qu'on prenne pour première source du droit des gens « la loi divine sous ses deux formes, à savoir : d'abord, les principes d'immortelle justice que Dieu a écrits dans le cœur de tous les êtres doués de liberté et destinés à la vie sociale, dont la réunion compose les nations et que les gouvernements représentent dans l'ordre international ; ensuite, la volonté révélée de Dieu confirmant et étendant les principes de la justice naturelle[1]. »

La loi de Dieu s'impose aux nations comme aux individus ; et cette loi, ce n'est pas seulement la simple justice et le simple droit, c'est aussi la charité.

Cette nécessité de la charité est évidente en tout état

[1] M. Philimore, *Commentaries upon international law*, 1re édit., t. I, p. 25 et 64.

« Le christianisme, dit M. Oke Manning, nous révèle un système général de moralité; l'application de ses principes aux détails de la pratique est abandonnée à la raison humaine. Le christianisme doit être considéré, au point de vue du droit international, comme une promulgation de la religion naturelle. C'est de la sanction que donne la révélation à la loi naturelle que nous devons atteindre qu'un respect de plus en plus grand soit accordé aux règles de la justice entre nations. » — *Commentaries on the law of nations*, p. 65.

Kent, le Blackstone de l'Union américaine, repousse également les théories de l'école historique : « Ce serait, dit-il, une erreur que de séparer la loi des nations de la jurisprudence naturelle, et de ne pas la considérer comme tirant sa plus grande force et sa plus grande dignité de ces mêmes principes de la droite raison, de ces mêmes vues de la nature dans la constitution de l'humanité, de cette même sanction de la révélation divine, desquelles dérive la science de la morale. » — *Commentaries on american law*, part. I, lect. I, § 2.

de société ; elle l'est plus encore peut-être, elle est plus vivement sentie, dans les rapports de peuple à peuple. Là où il n'y a présentement aucun pouvoir organisé pour modérer les cupidités, pour réprimer les violences auxquelles elles poussent, tous comprennent qu'avec le strict droit on irait aisément à la pure barbarie. C'est en cela que se trouve parfaitement juste la maxime : *Summum jus, summa injuria.* Aussi la plupart admettent sans trop de difficultés que la justice doit être tempérée, dans la société internationale, par cette force modératrice que souvent on nomme la bienveillance mutuelle, et à laquelle nous restituons son vrai nom en l'appelant la charité. Il faut que l'esprit de sacrifice, qui est la source de toute charité, règne entre les nations aussi bien qu'entre les hommes. C'est une loi générale de notre vie morale, et les États n'ont pas d'autre loi que celle qui régit les actions de chacun de nous. Pour les peuples comme pour les individus, le principe de la charité par l'abnégation se combine avec le principe de l'intérêt propre, pour donner au monde moral son équilibre.

La doctrine du Christ fournit, nous l'avons fait voir ailleurs, la juste mesure de cet équilibre. L'Église catholique donne seule la ferme justice avec la pleine et vivante charité. Elle seule pourra rendre au monde ébranlé le repos et la paix. Depuis que la conscience publique ne prend plus en elle sa règle, tout est précaire et violent entre les nations. Il n'y aura jamais de véritable loi des nations que celle que l'Église donnera. On le verra quand nous parlerons plus loin de la chrétienté.

CHAPITRE II

LA PAIX

Chaque peuple a le droit de vivre en paix, dans la pleine possession de son indépendance et de son droit souverain. La souveraineté d'un peuple, c'est sa liberté ; c'est la puissance de faire, sous la loi de Dieu, ce que Dieu attend de lui. Quand un peuple s'est constitué et a pris sa place sur la terre parmi les nations, personne n'a le droit, tant que lui-même n'offense pas la justice, d'entreprendre sur son indépendance ; personne n'a le droit de lui ôter cette souveraineté qui est son être même, ou de la diminuer dans les droits qui sont, pour tout État, les moyens de remplir sa destinée.

Ce respect du droit d'autrui, dans l'ordre international, a reçu de nos jours, par les progrès du naturalisme, de graves atteintes. En tous les temps, on a su couvrir de prétextes spécieux les rapines des plus forts sur les plus faibles. Fénelon, obéissant à sa conscience d'évêque, rappelait à Louis XIV ces règles de justice que le grand Roi méconnaissait trop souvent. « Le bien d'autrui, lui

disait-il, ne nous est jamais nécessaire. Ce qui nous est véritablement nécessaire, c'est d'observer une exacte justice. Il ne faut pas même prétendre que vous soyez en droit de retenir toujours certaines places, parce qu'elles servent à la sûreté de vos frontières ; c'est à vous à chercher cette sûreté par de bonnes alliances, par votre modération, ou par les places que vous pouvez fortifier derrière ; mais enfin le besoin de veiller à votre sûreté ne vous donne jamais un titre de prendre la terre de votre voisin[1]. »

Aujourd'hui, c'est par esprit de justice qu'on prend la terre de son voisin. La Révolution, qui est le mal par essence, appelle bien ce qui est le mal. Sous le nom d'annexion, elle a créé pour les États un nouveau devoir : le devoir de s'approprier le bien d'autrui.

D'après les théories du droit nouveau, la conscience populaire est l'élément supérieur de la nationalité. La

[1] *Correspondance de Fénelon*, remontrances à Louis XIV, t. II, p. 335 ; édit. Leclère. Paris, 1827.

Fénelon développe et précise cette même pensée dans la *Direction pour la conscience d'un roi*. On voit ici comment la justice chrétienne, par les principes les plus simples de la morale évangélique, garantit l'ordre général des nations :

« Pour la sûreté d'une frontière, on la peut trouver sans prendre le bien d'autrui. Fortifiez vos propres places et n'usurpez point celles de vos voisins. Voudriez-vous qu'un voisin vous prît tout ce qu'il croirait commode pour sa sûreté ? Votre sûreté n'est point un titre de propriété pour le bien d'autrui. La vraie sûreté pour vous, c'est d'être juste ; c'est de conserver de bons alliés, par une conduite droite et modérée; c'est d'avoir un peuple nombreux, bien nourri, bien affectionné et bien discipliné. Mais qu'y a-t-il de plus contraire à votre sûreté que de faire éprouver à vos voisins qu'ils n'en peuvent jamais trouver aucune avec vous, et que vous êtes toujours prêt à prendre sur eux tout ce qui vous accommode ? » — N° 27.

conscience populaire, c'est la souveraineté de la raison humaine, laquelle n'est pas moins subversive de tout ordre dans la société des nations qu'elle ne l'est dans les sociétés particulières. Elle tend à détruire le droit dans la vie internationale, comme elle tend à le détruire dans la vie de tout peuple qui l'a prise pour le principe de sa politique[1]. C'est une évolution nouvelle, et parfaitement logique, de l'erreur protestante. C'est le règne de l'homme, c'est l'omnipotence de la liberté humaine, qui s'affirme dans le droit des gens, comme elle s'affirme dans le droit public des nations que le protestantisme a conduites à la révolution[2].

Le libre droit considère toute institution fondée sur le fait et la tradition, comme une atteinte à la souveraineté que l'homme tient de sa raison. Il y a, dans les choses qui reposent sur cette base solide du temps, une fixité qui répugne à la mobile liberté de la raison démocratique. En réalité pourtant, nous trouvons, à l'origine de tous les droits, la possession. Sans doute la possession n'est pas la source, la raison du droit ; mais elle détermine le droit. On ne voit rien nulle part que l'homme mette de

[1] Un publiciste qui a qualité pour définir le droit nouveau caractérise en ces termes le droit de nationalité : « Il diritto di *nazionalità* non è che la stessa libertà dell' individuo estesa al comune sviluppamento dell' aggregato organico degl' individui che formano le nazioni ; la nazionalità non è che la esplicazione collettiva della libertà, e però è santa e divina cosa quanto la stessa libertà. » — *Diritto internazionale, prelezioni* di P. S. Mancini, volume unico. Napoli, 1873, p. 38.

[2] M. Pierantoni a fait ressortir cette parenté étroite du droit des gens nouveau, qui ne parle plus d'États, mais de nationalités, avec la Réforme. — Voir *Storia degli studi del diritto internazionale in Italia*. Modena, 1869, p. 268.

lui-même, à un moment donné, par une détermination raisonnée et absolument souveraine de sa volonté, en une parfaite fixité et en pleine assurance. Il faut remonter à un fait ancien pour trouver une base incontestée des droits les plus respectables et les plus nécessaires. Le fait, dans le principe, peut n'être pas juste; mais il arrive souvent qu'une injustice châtie une autre injustice : Dieu finalement tire le bien du mal. Nous voyons l'homme, dans le cours de l'histoire, faisant plus souvent le mal que le bien. Le secret du gouvernement providentiel, c'est de faire tourner au bien les entreprises coupables des passions humaines.

Partout, dans le droit des gens comme ailleurs, il faut faire appel à un certain droit de prescription, qu'on ne définit pas rigoureusement, et sans lequel pourtant on ne peut rien asseoir. N'est-il pas manifeste qu'une nécessité qui s'impose ainsi partout, et qui plane sur toutes les combinaisons du droit humain, est vraiment d'ordre divin? Devant cette nécessité, l'homme, avec toutes les prétentions de sa raison, peut-il faire autre chose que de s'incliner[1]?

[1] Les Romains disaient, avec leur admirable bon sens : « *Vetustas quæ semper pro lege tenetur.* » — F. 2, D. XXXIX, III.

On trouve, chez certains légistes contemporains, de singulières hésitations au sujet de la prescription. M. Heffter dit que « le droit public européen n'admet pas d'une manière générale l'autorité de la prescription, bien qu'elle forme une partie intégrante et nécessaire d'un système complet de lois ; que la pratique des nations s'est toujours refusée à admettre la prescription d'une manière absolue. » (§ 11.) Ailleurs, le savant jurisconsulte reconnaît la nécessité de la prescription : « La prescription et la possession immémoriale peuvent, jusqu'à un certain point, tenir lieu d'un titre d'acquisition valable. On rencontre, surtout en Allemagne, un grand nombre de droits sou-

Dans le droit nouveau, on ne l'entend pas ainsi. La conscience souveraine des nations ne s'arrête pas devant le droit des souverainetés indépendantes. Le libre droit ne tient aucun compte de la possession traditionnelle, que la conduite providentielle de Dieu et la volonté de l'homme ont contribué à fonder. Il ne connaît plus cet ordre stable, sous lequel a vécu jusqu'à nos jours le monde chrétien, où chaque État trouve la paix avec la sécurité de l'avenir aussi bien que du présent. Il veut qu'il y ait, dans le droit des gens, liberté de tout faire et de tout défaire, comme il veut qu'il y ait, en toute société, de par le suffrage universel, liberté de renverser et de reconstruire à chaque moment tout l'édifice politique.

La conscience de la nationalité, pour parler comme parle le droit nouveau, ne crée pas seulement un droit; elle impose un devoir[1]. Un peuple en qui elle s'est déve-

verains qui ne reposent sur aucun autre fondement que sur une longue possession. » (§ 69.)

Les écrivains qui n'ont pas de prétentions au droit nouveau, et qui suivent la tradition des grandes écoles de jurisprudence, n'hésitent pas sur l'autorité de la prescription, et trouvent dans sa nécessité universelle une confirmation de sa légitimité. M. Phillimore résume en ces termes la doctrine de ces écoles : « Les raisons qui ont fait introduire la prescription dans le droit civil de chaque nation sont : la nécessité de fixer la paisible possession, de donner sécurité à la propriété, d'arrêter les contestations, d'empêcher que la société ne soit continuellement troublée par les prétentions et les animosités d'individu à individu. Ces mêmes raisons sont également décisives pour faire reconnaître la prescription dans les rapports internationaux ; elles le sont d'autant plus que la guerre y prend la place des contestations entre les individus. » — *Commentaries*, t. I, p. 274.

[1] « Quando l'esercisio della libertà secundo una determinata direzione scorgesi inoltre necessario alla vita stessa della umanità ed al

loppée n'est plus libre de ne point renverser tous les obstacles qui s'opposent à l'assouvissement de cet appétit nouveau d'unité nationale, qu'il a senti s'éveiller en lui. Cette force mystérieuse, qui se révèle par la conscience générale, et qu'on appelle la destinée de l'humanité, l'exige impérieusement. Devant ce droit supérieur il n'y a plus de droits. C'est la théorie du brigandage obligatoire.

Pour ceux qui accomplissent cette besogne humanitaire comme pour ceux qui opèrent, par des principes analogues, dans l'ordre privé, sur le bien d'autrui, tous les moyens sont bons, la ruse aussi bien que la violence : la fin justifie tout. C'est le suffrage populaire qu'on invoque, et l'on sait qu'il est des moyens de lui faire dire tout ce que réclame le devoir humanitaire. Avec de pareilles doctrines, il n'y a plus de tranquillité pour per-

suo fine, nelle vie per le quali le leggi immutabili della sua natural costituzione la chiamano; essa è assai più che un diritto per gli uomini : è un *dovere*. Discostarsi da quel cammino, tralasciar di concorrere all' effettuazione di quello scopo, è perturbare l'ordine morale il cui adempimento fu imposto alle voluntà libere degli uomini, contrastare l'opera lenta sì ma immancabile, del progressivo armonico sviluppamento della grande famiglia umana, ritardarne i provvidenziali destini. » — M. Mancini, *Diritto internazionale*, p. 38.

Ce sont surtout les publicistes subalpins qui s'efforcent d'introduire dans les théories juridiques le principe de la nationalité, lequel est le fondement du droit nouveau. Tout le monde comprend qu'ils ont bien leurs raisons pour cela. On ne saurait oublier, lorsqu'on les lit, que c'est un de leurs compatriotes, Machiavel, qui a introduit dans la politique la distinction entre l'homme politique et l'honnête homme. Nous ne serions pas étonné que certains, parmi ceux qui professent ces théories, ne fissent aussi la distinction entre le citoyen et le chrétien. Il est impossible de ne pas se rappeler ici un mot qu'on attribue à M. de Cavour : « Si nous faisions pour nous-mêmes ce que nous faisons pour l'Italie, nous serions de francs coquins. »

sonne. Il faut que chaque peuple reste armé jusqu'aux dents, comme le serait un homme qui traverserait un bois infesté de voleurs.

Voilà la paix que donne le libre droit! La paix est pour les peuples, comme pour les individus, dans la pratique universelle du commandement divin qui nous enjoint de respecter la personne et le bien d'autrui. Les nations vivent, prospèrent et grandissent sous la protection de ce commandement, qui assure les droits individuels de chacun d'entre nous. A ce commandement joignez celui du respect de la foi donnée, de la fidélité aux engagements librement consentis, et vous aurez tout l'ordre de la paix entre les États. En ceci encore le libre droit contredit nettement le droit chrétien, car il subordonne l'application du vieux principe : *pacta servanda*, à des conditions qui le rendent illusoire.

De tout temps on a attaqué la fidélité due aux traités par les fausses interprétations et par l'extension arbitraire des causes de rescision. « Il n'est point, disait Louis XIV, de clause si nette qui ne souffre quelque interprétation, et, dès lors qu'on a pris la résolution de se dédire, on en trouve aisément le prétexte [1]. » Les plus forts se donnent souvent ces libertés, et Louis XIV ne se les refusait pas. « Il ne voyait dans les traités conclus avec une puissance ennemie d'autre obligation que celle de s'abstenir de « toute sorte d'hostilité extérieure et de démonstration « publique de mauvaise volonté. » Les infractions secrètes étaient à ses yeux toujours permises, parce que toujours on les attend l'un de l'autre [2]. »

[1] *Mémoires*, t. I, p. 228, édit. Dreyss.
[2] *Histoire de France*, par M. Trognon. Paris, 1864, t. IV, p, 439.

Aujourd'hui encore, chez les écrivains épris de césarisme, on rencontre des maximes qui ne vont à rien moins qu'à subordonner le respect des promesses faites dans les traités à l'intérêt des contractants. A propos du refus que fit le sénat romain d'exécuter le traité conclu aux Fourches Caudines, M. Mommsen dit : « Quel grand peuple abandonne tout ce qu'il possède, autrement que sous le coup de l'infortune la plus extrême? Consentir par traité un abandon de territoire, est-ce autre chose que reconnaître l'impossibilité de la résistance? Un tel contrat n'est nullement un engagement moral, à son point de départ. Toute nation tient à honneur de déchirer avec l'épée les traités qui l'humilient[1]. » On sait que

[1] *Histoire romaine*, t. II, p. 167.

Il y a certainement des cas où les parties contractantes ne sont point obligées de se tenir aux clauses du traité qu'elles ont acceptées C'est ce qui fait dire à M. Hautefeuille que les traités ne sont pas obligatoires d'une manière absolue. Mais il faut bien entendre cette proposition. — *Des Droits des nations neutres*, 2e édit., I, p. 9.

M. Hautefeuille fait une distinction entre les traités égaux et les traités inégaux : le traité égal est celui qu'un peuple fait dans le complet exercice de son indépendance, n'obéissant qu'à sa propre volonté et à son intérêt bien ou mal entendu ; le traité est inégal lorsqu'il est imposé par l'un des contractants à l'autre, dans des circonstances où la violence impose silence au droit.

Un traité inégal, qui ne contient aucune atteinte aux droits essentiels, et qui est conclu pour un temps déterminé, est obligatoire pour tout le temps fixé. Si aucune clause du traité n'en limite la durée, la partie dont le consentement a été nécessité par les circonstances peut toujours s'en affranchir en dénonçant le traité. C'est d'après cette règle que la Russie a déclaré récemment ne plus se tenir pour obligée par certaines clauses des traités de Paris.

Mais M. Hautefeuille limite rigoureusement l'application de la règle, de façon qu'on n'en puisse jamais tirer des maximes comme celles qu'énonce M. Mommsen. Il enseigne que les traités, même inégaux, qui contiennent des cessions de territoire, qui stipulent des indem-

la grande école du libre droit est à Berlin, et que c'est de Berlin qu'est partie la maxime : « La force prime le droit. »

Parmi les maximes de l'art de gouverner, Machiavel mettait celle-ci : « Un prince prudent ne peut ni ne doit tenir sa parole, que lorsqu'il le peut sans se faire tort, et que les circonstances dans lesquelles il a contracté engagement subsistent encore. Je n'aurais garde, ajoute le célèbre maître de l'école utilitaire, de donner un tel précepte, si tous les hommes étaient bons; mais comme ils sont tous méchants et toujours prêts à manquer à leur parole, tu ne dois pas te piquer d'être plus fidèle à la tienne; et ce manque de foi est toujours facile à justifier. » Appliquant sa doctrine à la politique des Romains, Machiavel dit : « Les Romains, même dans les commencements de leur empire, ont mis en usage la mauvaise foi. Elle est toujours nécessaire à quiconque veut, d'un état médiocre, s'élever à la plus haute puissance. Elle est d'autant moins blâmable qu'elle est plus couverte, comme fut celle des Romains[1]. »

On sait que Machiavel distingue dans la conscience humaine deux consciences : celle de l'homme public et celle de l'homme privé. Lorsque l'homme public a affaire à des coquins, il faut qu'il mette sa conscience d'accord avec la leur : la morale de Machiavel lui en fait une obli-

nités pécuniaires, en général des conditions ayant pour objet un fait certain et déterminé, devant être exécuté de suite ou dans un délai fixé, sont toujours obligatoires en ce sens, non-seulement qu'ils doivent être exécutés de suite, mais encore que le peuple qui les a exécutés, ne peut revenir sur les faits consommés en vertu du traité.

[1] *Le Prince*, ch. XVIII. — *Discours sur Tite-Live*, liv. II, ch. XIII.

gation. Aujourd'hui ce n'est plus par des voies détournées et par de subtiles distinctions qu'on veut effacer du code des nations la foi due aux traités ; on ne se donne plus la peine de créer pour les hommes publics une morale plus commode et de leur faire une conscience d'exception : c'est le droit lui-même, en sa généralité et en ses principes premiers, que l'on prétend changer.

Lorsqu'on fait, avec les rationalistes, dériver la force obligatoire des traités de la seule liberté souveraine de l'homme, il est difficile de lui trouver aucune base solide. Ce que la volonté a fait, la volonté le peut défaire, et nul ne reste lié que dans la mesure de son intérêt ou de la force qui lui impose l'exécution de son engagement. C'est ce qui fait dire à M. Heffter que « jusqu'à présent on n'est pas encore tombé d'accord sur la question de savoir si, pourquoi et jusqu'à quel point un traité signifie quelque chose et oblige par lui-même[1]. »

Dans l'état d'indépendance respective où vivent présentement les nations, aucun pouvoir humain organisé ne peut, par la force, leur imposer l'accomplissement des traités qu'elles ont consentis. Ceux qui font du droit une chose tout humaine, et qui ne le reconnaissent que là où il est défini dans un État régulièrement constitué et sanctionné par la force, concluent tout naturellement de cette situation, que les traités n'imposent aux nations aucun lien de droit.

Lorsqu'un État fait un traité, c'est la volonté du peuple,

[1] *Le Droit international public*, § 81.
M. Heffter repousse avec grande insistance les théories qui ôtent aux traités leur force obligatoire. Mais ses arguments, tout rationalistes, ne répondent pas à la droiture de ses intentions.

en tant qu'être moral, qui se manifeste et qui accepte le lien du traité. Mais pour que cette volonté donne naissance à une obligation persistante, il faut qu'elle soit fixe, durable, définitive, et que l'être moral de qui elle émane, et qu'elle engage, demeure identique à lui-même. Suivant l'idée révolutionnaire, aucune nation ne se présente en de telles conditions. Pour le libre droit, la volonté nationale ne peut être autre chose que la somme des volontés souverainement libres de tous les individus qui composent le corps social. Or ces volontés sont et restent toujours souverainement libres. A chaque moment elles peuvent changer, et la volonté nationale changera avec elles.

Lorsque, par le cours du temps, les individus ont disparu, le corps social n'est plus le même ; c'est un être différent, qui n'est pas obligé par des actes antérieurs, auxquels il est étranger. D'où il suit que les choses auxquelles la volonté nationale a consenti hier, elle peut bien ne plus les accepter aujourd'hui ; que les choses qu'elle accepte aujourd'hui elle pourra les repousser demain. Il n'y a donc plus aucune obligation entre les États par rapport aux traités.

La théorie révolutionnaire sur la souveraineté inaliénable du peuple produit encore cette conséquence : les traités conclus par un État monarchique pourront être dénoncés par ce même État devenu république, parce qu'il ne plaira pas à la nation émancipée de reconnaître ce que ses monarques auront fait en son nom. Certains actes du gouvernement provisoire de 1848, relativement aux traités de 1815, portent des traces de cette prétention parfaitement expliquée et justifiée par le principe de la souve-

raineté perpétuellement mobile du suffrage universel. En introduisant dans ses proclamations certaines allusions à cette théorie, ce gouvernement ne faisait que continuer timidement la tradition révolutionnaire[1].

Les plus modérés dans cette école disent que les peuples sont en perpétuelle tutelle, et qu'ils conservent toujours le droit de revenir sur les engagements pris par leur gouvernement, lorsque, de fait, d'une manière ou d'une autre, ils retrouvent la pleine liberté de leurs déterminations[2].

[1] Voir, sur les faits, l'écrit de M. le duc de Broglie, *la Diplomatie et le Droit nouveau*, p. 166 et suiv.

« Le plus manifeste, dit M. de Broglie, et le plus choquant indice de cette aspiration vers l'omnipotence qu'affecte la souveraineté populaire, c'est le mépris de ce droit élémentaire que l'honneur et le bon sens publics ont appelé la foi des traités ; c'est l'habitude, tantôt publiquement avouée, tantôt tacitement contractée par tous les États que régit le droit nouveau, de mettre à néant leurs engagements les plus formels, dès que le peuple dont ils relèvent témoigne, soit par son vote exprimé, soit par son opinion supposée, la fantaisie de s'en affranchir. » (P. 194.)

[2] Voir les observations de Pinheiro Ferreira, citées en note dans l'édition de *Wattel* de M. Pradier-Fodéré, t. II, p. 138. — Voir aussi l'opinion de Bodin, rapportée par Mably (*le Droit public de l'Europe*, t. I, p. 112) : « Un roi de France ne peut en aucune manière obliger son successeur à l'exécution des traités qu'il a faits pendant son règne : car, bien que le plus absolu de tous les monarques de la chrétienté, il n'est qu'usufruitier de son royaume ; ainsi son pouvoir finit avec sa vie. » Sur quoi Mably fait observer « qu'un prince n'est que le délégué de sa nation, et que les traités deviennent, pour les peuples qui les ont conclus, des lois qu'il n'est jamais permis de violer. »

M. Phillimore, qui traite savamment la question, conclut en ces termes : « On ne peut pas proposer de doctrine plus fatale à la tranquillité du monde que celle-là, et il n'en est pas que les interprètes du droit des gens aient plus le devoir de dénoncer à l'opinion publique. » — *Commentaries*, t. I, p. 152, 1re édit

Que peuvent opposer les partisans du libre droit à ces théories? Le principe rationaliste de la souveraineté populaire une fois admis, l'ordre international s'écroule aussi bien que l'ordre intérieur de chaque société.

En regard du libre droit mettons le droit chrétien, enseigné par un évêque à un prince que sa naissance appelait à gouverner un des plus puissants royaumes du monde :

« Si une fois on se permet, sous aucun prétexte, si spécieux qu'il puisse être, d'ébranler les traités de paix, on trouvera toujours des subtilités de jurisprudence pour annuler tous les échanges, cessions, donations, compensations et autres pactes, sur lesquels la sûreté et la paix du monde sont fondées. La guerre deviendra un mal sans remède. Les traités ne seront plus des actes valides, que jusqu'à ce qu'on ait une occasion de recommencer la guerre. La paix ne sera qu'une trêve, et même une trêve d'une durée incertaine. Toutes les bornes des États seront comme en l'air.

« Pour donner quelque consistance au monde et quelque sûreté aux nations, il faut supposer, par préférence à tout le reste, deux points qui sont comme les deux pôles de la terre entière : l'un, que tout traité de paix juré entre deux princes est inviolable à leur égard, et doit toujours être pris dans son sens le plus naturel, et interprété par l'exécution immédiate ; l'autre, que toute possession paisible et non interrompue, depuis les temps que la jurisprudence demande pour les prescriptions les moins favorables, doit acquérir une propriété certaine et légitime à celui qui a cette possession, quelque vice qu'elle ait pu avoir dans son origine. Sans ces deux règles fonda-

mentales, point de repos ni de sûreté dans tout le genre humain[1]. »

Il n'est point de paix hors de l'ordre, et il n'est point d'ordre si la justice n'est respectée. Or la justice n'est respectée en ce monde que si la force lui donne la sanction.

En toute société il y a une force organisée, supérieure aux forces des individus que le pouvoir doit maintenir dans la soumission à l'ordre. Par la supériorité indiscutable de cette force, chacun est assuré de la justice et la société jouit de la paix. Entre les nations, dans la société du genre humain, cette action de la force, constante, régulière, assurée, qui donne sanction à la justice tout en respectant et en ménageant la liberté, ne peut être régulièrement établie. Elle suppose une unité d'organisation à laquelle on ne parviendrait qu'au prix de la liberté générale. Ici, les sujets qu'il faut réduire à l'obéissance sont de puissantes nations, qui ne se courberaient que sous l'action d'un plus puissant qu'elles. Or, comment empêcher cette puissance supérieure à toutes les puissances de devenir tyrannique, lorsqu'elle sent, et que tout le monde sent, que ce n'est que par un usage extrême de la compression qu'elle peut parvenir à dominer cette société qui couvre la terre?

L'unité, l'ordre, la paix dans la société des nations ne peuvent être garanties, sans détriment pour la liberté, que par l'action d'une puissance dont l'autorité morale soit sans bornes et dont la force matérielle soit nulle.

[1] Fénelon, *Examen de conscience sur les devoirs de la royauté*, XXXII.

Une telle puissance ne pourra opprimer personne, et pourtant son action ne sera point sans efficacité, car elle disposera, pour faire exécuter ses sentences, des armes des peuples qui sont demeurés étrangers au débat et fidèles à la justice. Le maintien de l'ordre, par cette intervention des puissances indépendantes qui composent la société internationale, n'est pas du tout impossible; il est au contraire facile, vu que l'intérêt, autant que la conviction et le devoir, font à ces puissances une loi de défendre le bon droit contre des attentats qui nuisent à tous, parce qu'ils attaquent les principes sur lesquels repose la sécurité de chacun.

Si les règles de la justice internationale sont bien définies, si l'application en est faite par une puissance parlant d'autorité souveraine, dont l'infaillibilité soit, en principe, au-dessus de toute contestation, et se trouve, en fait, généralement reconnue, l'intervention n'aura rien d'arbitraire. Elle sera vraiment conservatrice de l'ordre, parce qu'elle sera vraiment juste. Mais s'il n'y a parmi les peuples aucune loi dont la force soit incontestée et dont les dispositions soient nettement définies, la justice internationale deviendra incertaine et impuissante.

Il ne s'ensuit pourtant pas que cette justice, tout imparfaite qu'elle est, ne doive pas trouver, par l'intervention de la force, une garantie, faute de laquelle tout serait livré aux caprices et aux appétits des plus forts. Cette garantie, il est vrai, sera faible et hésitante comme la justice dont elle dérive; elle ne sauvera même pas toujours la société internationale des plus grands troubles; mais, si défectueuse qu'elle soit, elle constituera encore

sa dernière ressource d'ordre et de paix. Les nations sont tenues d'employer leurs forces à conserver entre elles ces restes de justice, sans lesquels tout serait confusion et brigandage. L'autorité pontificale, lorsqu'elle réprouve les doctrines qui veulent faire prévaloir dans le monde le principe de non-intervention, sauve l'ordre international en une de ses lois essentielles[1].

Toutes les théories modernes de non-intervention sont la conséquence logique des principes du libre droit. Elles tendent à rendre inattaquable la liberté du mal. Sous une apparence de respect humanitaire pour le droit d'indépendance des peuples et pour le principe des nationalités, elles ont pour but réel de permettre à la Révolution de poursuivre son œuvre de destruction sociale. La Révolution se soucie peu d'être inconséquente pourvu qu'elle parvienne à ses fins. Tout en maintenant dans son code le prétendu principe de non-intervention, elle en a souvent encouragé la violation lorsqu'elle servait ses desseins, mais elle en a hautement exigé l'application toutes les fois qu'elle y a trouvé, ou bien un moyen de détruire l'ordre intérieur des sociétés par le renversement des autorités légitimes, ou bien un moyen de bouleverser l'ordre international par les annexions du droit nouveau.

Le système de non-intervention fait triompher entre les nations l'individualisme, qui est le produit naturel du rationalisme révolutionnaire. On ne pouvait introduire dans le droit des gens de doctrine qui répondît mieux à l'idée que le libéralisme se fait de la vie humaine. L'es-

[1] La LXIIme des propositions condamnées par le *Syllabus* est ainsi conçue : « On doit proclamer et observer le principe de non-intervention. »

sence du libéralisme, n'est-ce pas la liberté du mal? Chacun chez soi, chacun pour soi; laisser faire, laisser passer le mal comme le bien, l'injustice comme la justice. Voilà le fond de tout libéralisme. Les adeptes du droit nouveau, pour faire valoir leur principe d'égoïsme international, disent tout haut qu'il assure le renversement définitif de l'ordre chrétien[1]. Il faudrait ajouter, pour être parfaitement vrai, qu'il est la négation de tout ordre international, et qu'il tend à réduire les peuples aux rapports d'hostilité et de mutuelle déprédation de la vie sauvage.

Dans la société des peuples, lorsqu'il n'y a pas de force organisée pour imposer la justice, l'ordre ne peut être maintenu que par un système d'équilibre, duquel résulte pour chacun l'impossibilité de s'imposer à ses égaux par la supériorité d'une puissance sans contrepoids.

Lors même que l'on parviendrait à coordonner, sous une certaine loi d'unité politique, les différentes nations qui obéissent à un même principe social, comme on y tendait au moyen âge, encore faudrait-il qu'il y eût, entre toutes les nations, un certain équilibre de forces et d'influences. Le saint-empire était une grande fédération d'États; il n'aurait pas pu subsister si l'un de ces États s'était trouvé, par rapport aux autres, tellement prépondérant que nul devant lui n'aurait conservé sa liberté et sa vie propre. Le pouvoir impérial était le centre autour duquel se groupaient les États qui formaient cette confédération. Ces États se trouvaient coordonnés à la puis-

[1] M. Pierantoni, *Storia degli studi del diritto internazionale*, p. 243 et suiv.

sance supérieure de la couronne impériale, mais ils n'étaient point absorbés par elle.

Il y a un système d'équilibre que ne justifient ni les principes du droit social ni l'expérience politique : c'est l'équilibre fondé sur la seule utilité. Par ce système, né des prétentions modernes de la raison humaine à l'indépendance, on a tenté de remplacer les principes de justice et d'autorité divines sur lesquels l'Église voulait au moyen âge fonder l'ordre européen. Ici ce serait l'homme qui, par ses seules forces, par les combinaisons de sa propre sagesse, et invoquant exclusivement la loi de l'intérêt, établirait la paix entre les nations. L'histoire des trois derniers siècles, et l'histoire de notre siècle plus qu'aucune autre, peuvent nous éclairer sur la portée de ce rêve de l'orgueil humanitaire[1].

Ne confondons point cet équilibre utilitaire avec la pondération naturelle des forces, qui est un moyen d'assurer le respect du droit, et dont les combinaisons se règlent sur les nécessités de la justice. Cette sorte d'équilibre peut être efficace, parce qu'elle n'a pas seulement pour base des motifs d'intérêts qui n'assujettissent l'homme qu'autant qu'il lui plaît, mais qu'elle a pour fin et pour mesure un ordre supérieur de principes, dont l'homme ne dispose pas et d'après lequel toute sa vie doit être réglée.

[1] Les guerres les moins justes ont trouvé des prétextes dans le système de l'équilibre. Un mot singulier de Montesquieu peut faire juger de ce qu'a été parfois la politique fondée sur le principe de la conservation par l'équilibre : « Entre les sociétés, le droit de la défense naturelle entraîne quelquefois la nécessité d'attaquer, lorsqu'un peuple voit qu'une plus longue paix en mettrait un autre en état de le détruire, et que l'attaque est le seul moyen d'empêcher cette destruction. » — *Esprit des lois*, liv. X, ch. II.

Le principe même de l'équilibre est admis par les moralistes les plus sûrs et par les légistes les plus rigoureux. Mais combien l'application en est délicate ! Ira-t-on, par exemple, prétendre qu'on a le droit de combattre, pour l'affaiblir, une nation qui a grandi par l'ordre, par la science, par l'industrie, tout simplement parce que sa puissance est pour les autres peuples un danger ? Ce serait le comble de l'injustice. Mais s'il y a agrandissement excessif, non par l'effet du développement naturel du peuple, mais par des combinaisons de cupidité et d'ambition qui révèlent des desseins dangereux pour les autres nations, on pourra prévenir par la guerre une attaque probable. C'est en ce sens que Fénelon a dit : « Tout ce qui renverse l'équilibre et qui donne le coup décisif pour la monarchie universelle ne peut être juste. » La guerre ici se justifie parce qu'il y a menace d'injustice et d'offense aux autres États. Hors de ce cas, on peut prendre des précautions, on peut, suivant Fénelon, former des ligues par lesquelles les peuples défendront leur liberté contre les attaques possibles, sinon probables, de l'État que sa puissance rend redoutable à tous les autres. Mais combien la limite, entre ce qui est juste et ce qui est injuste, n'est-elle pas, en pareille question, difficile à marquer? Pourra-t-elle être jamais parfaitement discernée par ceux qui s'y trouvent parties intéressées? Ici on sent plus que jamais la nécessité d'une autorité supérieure et impartiale qui décide de la justice. En l'absence de la certitude sur le droit, que peut seule donner une telle autorité, le principe de l'équilibre, au lieu d'être une garantie de paix, ne serait qu'un prétexte de guerre.

CHAPITRE III

LA GUERRE

La guerre n'est pas, comme quelques-uns l'ont pensé, un état de violences indéterminées[1]. La guerre est la revendication du droit par la force. Lorsque les peuples recourent aux armes pour obtenir justice, leur action n'a rien d'indéterminé ; elle doit être coordonnée à la fin qu'elle poursuit, et cette fin est précise, positive, comme les principes absolus du droit dont elle dépend.

[1] Martens donne de la guerre cette définition : « C'est un état permanent de violences indéterminées entre les hommes. »

Sur cette définition M. Vergé fait cette juste remarque : « Cette définition n'est ni vraie ni complète. Si l'on envisage l'état actuel des sociétés dans leurs rapports réciproques, on est obligé d'admettre que la guerre est le seul moyen de contraindre une personne collective et souveraine à remplir ses engagements et à respecter les usages internationaux, et que loin d'être un état de violences indéterminées, elle doit être réglée avant, pendant et après, dans son mode d'action, par des principes admis et respectés par tous les peuples civilisés et sauvegardés par la sanction de l'opinion publique. » — Martens, *Précis du droit des gens moderne de l'Europe*, liv. VIII, ch. III, § 263.

Aussi longtemps que les hommes seront hommes, et que leurs passions les porteront à en enfreindre les lois, il faudra recourir à la guerre pour rétablir l'ordre violé. Sans doute c'est un recours suprême, auquel on ne doit se résoudre que lorsque tous les moyens de conciliation et de pacification ont été épuisés. L'Église, qui prêche en toutes choses la paix, a toujours employé toute son influence pour écarter des peuples ce terrible fléau. Mais en présence de l'iniquité obstinée, c'est un fléau nécessaire[1].

Quand même les États reconnaîtraient au-dessus d'eux un juge suprême de leurs différends, encore la guerre serait-elle indispensable comme moyen d'exécution des sentences de cette juridiction internationale. Dans une société composée de personnes souveraines, comme sont les nations, il manque la force commune et organisée aux mains d'un pouvoir spécial, pour donner la sanction matérielle aux décisions de l'autorité ; il n'y a d'autre moyen que de faire appel, contre les récalcitrants, aux forces particulières des membres de la société. Ce sera alors pour les États un devoir d'imposer, par la guerre,

[1] Les princes vraiment animés de l'esprit de l'Église, en même temps qu'ils ont su vaillamment porter l'épée lorsque le devoir le commandait, ont toujours été les plus soucieux du maintien de la paix. Joinville dit de saint Louis, que « ce fut l'homme du monde qui plus se travailla de paix entre ses sujets » ; et il mentionne de fréquentes médiations exercées par saint Louis, entre ses vassaux et ses voisins, pour les ramener à la paix. Il rapporte que le saint roi avait coutume de dire que, si pouvant amener ses voisins à la paix, il les laissait se faire la guerre, il s'assurerait la haine de Dieu devant qui « sont bénis tous les apaiseurs ». — Chap. CXXXVII, édit. de M. de Wailly.

le respect de la justice à ceux qui refusent d'obéir à ses arrêts[1].

L'école humanitaire veut l'abolition de la guerre comme elle veut l'abolition de la peine de mort. Ce sont, des deux côtés, les mêmes raisons qui poussent aux mêmes extravagances. Aussi voit-on d'ordinaire siéger dans les congrès de la paix les mêmes hommes qui déclament contre les sévérités de la justice criminelle, qu'ils appellent inutiles, et que tous les peuples pourtant ont toujours pratiquées.

Sous l'empire de l'illusion libérale, on désarme la justice, à laquelle on ôte toute sanction efficace dans l'ordre général du monde, aussi bien que dans l'ordre particulier de chaque nation. Ne faut-il pas, en effet, sous l'empire du libre droit, que le mal ait au moins quelque liberté? Il est de l'essence du libéralisme de favoriser la liberté du mal[2]. Comment ne pas croire que l'homme est incapable de faire sciemment le mal, lorsqu'on croit que la justice même habite en lui avec la raison? Et si l'homme

[1] Grotius dit : « Ubi judicia deficiunt, incipit bellum. » — Liv. II, ch. I, § 2.

Cette pensée n'est pas exacte. La guerre est la conséquence du principe de l'indépendance des nations, et cette indépendance subsistera toujours dans la société internationale, alors même que les peuples reconnaîtraient l'autorité d'un tribunal international pour juger leurs différends. Pour que la guerre ne fût plus nécessaire, il faudrait que le monde entier ne formât qu'un seul État, dont les divers pays seraient les provinces, et dans lequel la force publique serait organisée de façon à exercer sur toutes les parties de cette immense société une suffisante contrainte. Ceci, tout le monde en convient, n'est qu'un rêve.

[2] Cette vérité a été mise en pleine lumière dans un remarquable article de la *Civiltà cattolica*, livraison du 17 septembre 1870, p. 668 : *La pena di morte.*

est bon, pourquoi le contraindre par ces violences extrêmes de la guerre et du dernier supplice ? Parlez-lui raison ; appliquez-lui, s'il le faut, la contrainte, pour lui faire mieux comprendre son propre intérêt, mais doucement, comme on fait envers un malade pour l'amener à accepter les remèdes qui lui rendront la santé. Cela doit suffire pour un être dont la nature est droite, dont les fautes ne sont que des aberrations morbides qu'un habile traitement peut guérir. N'est ce point user de cruautés gratuites, n'est-ce pas réprimer pour le plaisir de réprimer, que de pratiquer les violences dernières du glaive sur les peuples ou sur les individus ?

L'humanité a toujours repoussé ces folles et pernicieuses théories. De nos jours l'engouement libéral a pu augmenter un peu le nombre de leurs adeptes, mais il n'a pas été assez fort pour détourner la société de ses constantes et saines traditions. Dans les pays qui gardent un reste de bon sens social, malgré l'influence des idées révolutionnaires, les pouvoirs publics ne leur donnent aucun appui, et l'opinion ne consent point à les prendre au sérieux. D'instinct, les sociétés que le christianisme a formées au culte de la justice sentent que l'homme est envers elle débiteur jusqu'au sang et jusqu'à la mort. Elles comprennent qu'une justice qui devrait s'arrêter devant le respect de la personnalité et de la vie de l'homme, ne serait plus considérée comme vraiment souveraine, et qu'elle serait, en principe comme en fait, réduite à l'impuissance.

La guerre est pour les nations une nécessité de justice ; elle est souvent aussi un moyen providentiel de perfectionnement moral et de renaissance spirituelle. Nulle part,

dans les choses humaines, la justice et la miséricorde de Dieu ne sont plus visiblement présentes que sur les champs de bataille. « Les fonctions du soldat, dit le comte de Maistre, sont terribles ; mais il faut qu'elles tiennent à une grande loi du monde spirituel, et l'on ne doit pas s'étonner que toutes les nations de l'univers se soient accordées à voir dans le fléau de la guerre quelque chose encore de plus particulièrement divin que dans les autres. Croyez que ce n'est pas sans une grande et profonde raison que le titre de DIEU DES ARMÉES brille à toutes les pages de l'Écriture sainte [1]. »

Dieu permet la guerre, même lorsqu'elle n'est qu'une injuste violence, pour châtier les iniquités des peuples et les relever de leurs défaillances par l'épreuve de l'adversité. La guerre nous rappelle à cette grande loi du sacrifice et de l'expiation, sans laquelle il n'y a parmi les hommes ni force ni honneur [2]. Elle apprend aux peuples à se détacher des prospérités purement matérielles; elle les désabuse des séductions de la vie facile, et elle les rappelle aux grandes vertus qui font les grandes nations. La guerre purifie l'atmosphère du monde social des iniquités et des corruptions qui l'infectent, comme les

[1] *Les Soirées*, septième entretien.

[2] Il est à remarquer que c'est le principe de l'expiation, principe capital en toute doctrine chrétienne, qui marque, sur ces graves questions, le point de séparation entre ceux qui restent fidèles à l'esprit catholique, et ceux qui lui préfèrent l'esprit de la Révolution. Ceux qui condamnent la guerre et qui croient à la paix universelle, aussi bien que ceux qui réclament l'abolition de la peine de mort, rejettent absolument du droit social cette grande loi de l'expiation, sans laquelle rien, dans la vie morale, ne peut s'expliquer ni se justifier.

orages chassent les miasmes qui altèrent notre atmosphère physique[1].

La guerre est un mal souvent inévitable, mais c'est toujours un mal. L'état de guerre est dans la vie des peuples une anomalie, une situation d'exception dont il faut restreindre les effets dans les plus strictes limites. La guerre pour les nations qui la font est une pénible nécessité dont elles seules, autant que possible, doivent supporter les conséquences. Lorsque s'élèvent entre certains peuples ces grandes tempêtes qui sèment tant de désastres, les États étrangers à la querelle ont, en vertu de leur indépendance naturelle, le droit de rester libres et inviolables dans la paix, qui est leur condition normale, et dans l'impartialité à laquelle la neutralité les oblige. Tant qu'ils n'enfreignent aucun des devoirs de la neutralité, nul des belligérants ne peut, en alléguant les prétendues nécessités de la lutte, les troubler dans l'exercice de leur droit d'indépendance.

[1] Les esprits les plus affranchis de tout mysticisme, lorsqu'ils sont justes, reconnaissent ces effets providentiels de la guerre dans la vie sociale. M. Giraud s'exprime ainsi : « Les guerres sont des crises quelquefois nécessaires, comme certaines maladies. Ceux qui ont rêvé la perpétuité de la paix ne connaissent pas l'humanité. Le monde est un vaste théâtre d'action. La liberté de l'un s'y heurte constamment contre la liberté de l'autre ; de là tous les conflits, mais aussi le sentiment du droit, qui n'est autre chose que le règlement de la liberté. L'homme est né pour agir ; plus il agit, plus il est fort et rapproché de sa destinée. Une société constituée en paix perpétuelle tomberait peut-être en décomposition. Mais la guerre, quand elle éclate, doit être juste, motivée et mesurée. Elle n'est légitime qu'autant qu'elle est nécessaire. Dans de pareilles conditions, la guerre peut retremper les mœurs publiques et relever le caractère des nations. Un État y retrouve sa virilité. » — *Revue des Deux Mondes*, 1er février 1871, p. 437.

C'est un des points où la justice a été le plus souvent violée. Dans les grands conflits qui s'élèvent entre les États les plus puissants, les neutres, qui souvent sont les plus faibles, ont difficilement raison. Rien n'est plus opposé à la justice chrétienne que les empiétements du droit de la guerre sur les droits naturels des nations pacifiques, et rien n'y est plus conforme que les revendications de la liberté des neutres contre de tels abus. Par l'arbitraire longtemps continué de la force, les grandes puissances sont souvent parvenues à faire passer, pour des coutumes acceptées entre les nations, les atteintes les plus coupables au droit sacré de la neutralité. Quelquefois c'est le territoire des neutres que les belligérants ont prétendu avoir le droit d'envahir, pour rendre plus faciles leurs opérations de guerre. D'autres fois ce sont leurs navires dont on a voulu user pour les hostilités. Plus souvent c'est à leur commerce et à leur navigation qu'on met arbitrairement des entraves, pour enlever à l'ennemi les facilités que peut lui donner, indirectement, l'usage régulier de la liberté naturelle à tous les États qui ne sont point belligérants. On ne parviendra à redresser ces iniquités que par un appel persévérant aux principes de naturelle et souveraine justice, qui définissent les droits vrais et la légitime indépendance de chacun [1].

[1] Nul n'a fait avec plus d'énergie que M. Hautefeuille cette nécessaire revendication de la liberté des neutres au nom du droit naturel. Il établit avec grande force que le droit du neutre doit être respecté aussi longtemps qu'il n'enfreint pas son devoir, lequel se résume en deux points : observer à l'égard des belligérants une stricte impartialité, et s'abstenir de toute immixtion dans les hostilités. Sans doute si l'on poussait à bout, par une logique inflexible, les conséquences abstraites de la théorie, on arriverait à faire de la liberté absolue du

De ce que la guerre est un état d'exception, il résulte une autre conséquence, importante aussi et trop souvent oubliée : c'est qu'on ne peut, en règle générale, passer tout d'un coup, et sans avertissement préalable, de la paix aux hostilités. Il faut que la guerre soit régulièrement déclarée. Se jeter brutalement sur son ennemi, lorsqu'il s'agit d'obtenir réparation d'une injustice, sans lui donner avis de la revendication par la force qu'on se propose d'exercer contre lui, c'est le fait du sauvage, non de l'homme civilisé et attentif à respecter toutes les lois de la justice. On a voulu introduire une distinction entre l'état de nature et l'état de société régulière. Mais, pas plus dans le droit des gens que dans le droit privé, cet appel à l'état de nature n'est admissible. Les peuples, aussi bien que les individus, sont faits pour vivre en société. On n'est donc point fondé à dire, en se rapportant aux prétendues lois de l'état de nature, que le droit strict n'exige pas une dénonciation préalable des hosti-

neutre un obstacle invincible à l'exercice légitime du droit qu'ont les belligérants d'atteindre et de réduire leurs adversaires. Il y a certaines limitations au strict droit des neutres, qui sont réellement admises par le libre consentement des nations, et dans lesquelles tout le monde reconnaît des conditions indispensables de l'exercice légitime du droit de guerre. Il est évident qu'en pareil cas la logiqne doit s'arrêter devant le bon sens pratique des peuples, manifesté par un long et universel acquiescement à certaines dérogations au droit absolu de la neutralité. Mais il est évident qu'il ne faut admettre de semblables dérogations qu'à bon escient et avec grande réserve. Il est certain aussi que le seul moyen de rompre avec les abus nombreux dont les neutres ont eu depuis longtemps à souffrir, c'est de ramener le droit qui les protége à la rigueur des principes. Ce sont les principes qui ont prise sur l'opinion générale des peuples, et aujourd'hui c'est par l'opinion qu'on réforme les mauvaises lois et les mauvaises coutumes.

lités, et qu'elle n'est réclamée que par l'équité internationale[1]. C'est le droit social des nations qui la rend obligatoire. Elle constitue la mise en demeure qui, hors le cas où l'on ne fait que se défendre contre une injuste agression, doit précéder l'emploi de la contrainte pour l'exécution du droit.

Même dans le paganisme, en principe général, la nécessité d'une déclaration de guerre était reconnue. Les Romains refusaient le triomphe à leurs généraux lorsque la guerre n'avait pas été régulièrement précédée des cérémonies du droit fécial. On sait de quelles formalités solennelles on entourait, au temps de la chevalerie, la déclaration de guerre. C'était l'Église catholique qui avait introduit, dans les relations des peuples, la généreuse courtoisie et le respect du droit dont ces formalités témoignent.

Lorsque, par l'effet du protestantisme, l'esprit chrétien a diminué en Europe, la délicatesse et la courtoisie dans la guerre tendent à disparaître. On voit alors Gustave-Adolphe envahir sans déclaration préalable l'empire germanique. Louis XIV se jette sur le Palatinat avant d'avoir publié aucun manifeste qui annonce sa résolution d'entamer les hostilités. Plus tard, celui que les Prussiens et Voltaire appellent le grand Frédéric, par un procédé semblable, fait irruption dans la Silésie. Les Anglais se distinguent dans cet oubli des règles chrétiennes de la

[1] Grotius admet que, dans la plupart des cas, lorsqu'il s'agit non point d'un droit secondaire et exercé par subrogation, mais d'un droit primaire, d'après le droit de nature, la déclaration de guerre n'est pas nécessaire ; mais il ajoute qu'il est en tout cas honnête et louable d'y recourir. Voy. le livre III, chap. IV, § 6.

guerre, et ils profitent de leur grande puissance maritime pour surprendre, sur toute l'étendue des mers, l'adversaire qu'ils veulent tout d'un coup accabler[1].

Nonobstant ces précédents fâcheux, il faut tenir aux règles de la vieille bonne foi chrétienne, et il faut dire, avec un publiciste français, « qu'une guerre sans déclaration préalable est un guet-apens, une violation de la

[1] Sous Louis XIII, les Anglais se jetèrent, sans aucune déclaration de guerre, sur les vaisseaux français, et décidèrent qu'aucune dette ne serait payée par leurs nationaux aux marchands français. « Le roi, dit Richelieu dans ses Mémoires, commença à faire armer vingt vaisseaux pour empêcher ces pirates d'écumer les mers impunément. » — Livre XVIII des *Mémoires de Richelieu* (année 1627), tome XXIII, IIe série de la collection Petitot, p. 278.

La plupart des publicistes anglais soutiennent encore aujourd'hui que la déclaration de la guerre n'est pas requise par le droit des gens. Parmi les publicistes de l'école historique, qui ne donnent au droit d'autre fondement que les précédents, un grand nombre appuient cette théorie. Martens dit : « On n'a pas besoin de déclarer la guerre pour se défendre les armes à la main contre l'agresseur ; mais celui même qui le premier entre en guerre n'a point d'obligation générale et naturelle d'annoncer la guerre à l'ennemi avant d'en venir à des hostilités. » (Livre VIII, ch. III, § 267.) — Voilà la doctrine du *Droit des gens moderne de l'Europe*.

M. Vergé, dans ses notes sur Martens, proteste contre cette doctrine. — Kluber est dans le même sentiment que Martens, § 238. — Bynkershoek, un des initiateurs et l'un des plus célèbres représentants de l'école historique, considère comme absolument superflues les déclarations de guerre :

« Puto nullam esse rationem, quæ indictionem belli exigit, atque adeo esse ex iis, quæ recte præstantur, sed nullo jure petuntur. Potest bellum incipere ab indictione, at etiam potest a vi mutua.... Excutiamus rationem, cujus tanta vis est in jure gentium definiendo. Hæc autem non alias solemnitates desiderat quam ut amice repetamus, quod nobis manu ademptum est : quin forte nec amica repetitio desiderabitur, quia vim vi repellere omnes leges omniaque jura permittunt. » — *Quæstiones Juris publici*, lib. I, c. II.

foi publique et un véritable brigandage; que c'est la guerre des pirates et des flibustiers.[1] »

La guerre, qui peut être une nécessité et un devoir pour les peuples, est toujours pourtant le plus cruel des fléaux. Il y a obligation d'en réduire les rigueurs, à la mesure de ce qui est indispensable pour faire donner prompte et suffisante satisfaction à la justice. Cette modération dans les violences légales de la guerre, tout le monde en théorie la réclame, au nom de ce que les humanitaires appellent la bienveillance internationale, vertu assez vague et dont il est facile d'éluder les conseils. Pour nous chrétiens, c'est une exigence de ce que nous appelons la charité, vertu dont la pratique nous est commandée et que nous ne séparons jamais de la justice et du droit. Nulle part cette union étroite, salutaire, nécessaire, de la charité et de la justice, n'apparaît plus évidente que dans les questions que fait naître la guerre. Les anciens, qui ne connaissaient pas la charité, étaient, dans la guerre, atroces de cruauté et de perfidie.

C'est presque un lieu commun aujourd'hui que de parler des barbaries de la guerre antique. Tout le monde connaît le passage célèbre d'Aristote, où le grand philosophe compare la guerre que les Grecs font aux nations inférieures, étrangères au monde hellénique, à la chasse par laquelle l'homme s'empare des animaux faits pour le servir[2]. Mais ce n'est pas seulement du Grec au barbare que la guerre revêt ce caractère impitoyable et exterminateur; lorsqu'elle se fait de cité à cité dans le monde

[1] *Institutes du droit des gens*, par Gérard de Rayneval, livre III, chap. III, §1, édition de 1832.

[2] Voir ce passage cité plus haut, page 8 de ce volume.

grec, elle n'est pas moins cruelle. Platon nous laisse voir, dans sa *République*, ce qu'étaient en fait, malgré les aspirations de quelques nobles esprits, les guerres entre Grecs, et ce que ces mêmes grands et beaux esprits autorisaient, sans remords, à l'égard des barbares qui formaient la grande majorité du genre humain. Les dévastations, les incendies, les massacres de femmes et d'enfants, la servitude imposée en masse aux populations vaincues, la destruction des cités, toutes ces horreurs de la guerre antique, Platon interdit aux Grecs de les pratiquer sur les Grecs, mais il les trouve toutes naturelles quand il s'agit des barbares[1].

[1] « Lorsque les Grecs et les barbares auront ensemble quelque différend et qu'ils en viendront aux armes, ce différend sera, selon nous, une véritable guerre ; mais, lorsqu'il surviendra quelque chose de semblable entre les Grecs, nous dirons qu'ils sont amis par nature ; que c'est une maladie, une division intestine qui trouble la Grèce, et nous donnerons à cette inimitié le nom de discorde.... Et dans ces différends, ils se comporteront comme devant un jour se raccommoder avec leurs adversaires. — Oui. — Ils les réduiront doucement à la raison, sans vouloir, pour les châtier, ni les rendre esclaves ni les ruiner. Ils les corrigeront en amis pour les rendre sages, et non en ennemis. — Tu as raison. — Puisqu'ils sont Grecs, ils ne porteront le ravage dans aucun endroit de la Grèce, ne brûleront pas les maisons, ne regarderont pas comme des adversaires tous les habitants d'un État, hommes, femmes et enfants, sans exception, mais seulement les auteurs du différend : en conséquence, épargnant les terres et les maisons des habitants parce que le plus grand nombre se compose d'amis, ils n'useront de la violence qu'autant qu'elle sera nécessaire pour contraindre les innocents à tirer eux-mêmes vengeance des coupables. — Je reconnais avec toi que les citoyens de notre État doivent garder ces ménagements dans leurs querelles avec les autres Grecs, et en user avec les barbares comme les Grecs font à présent entre eux. » — V. *La République*, St. 470 et 471.

Ce qu'était la guerre entre les Grecs, Thucydide nous le dit en plus

Sous l'empire des idées et des habitudes chrétiennes, la guerre a été réduite aux rigueurs indispensables. Le commandement de mutuelle charité, que le Christ a fait aux hommes, a porté ses fruits dans les relations de peuple à peuple, aussi bien que dans les relations d'individu à individu. C'est par l'effet de ce commandement que la justice dans la guerre, en devenant moins rigoureuse, est devenue plus juste. Jamais l'Église n'a cessé de rappeler aux hommes qu'ils sont frères, et que, lors même qu'ils en sont réduits à user les uns contre les autres de la force pour donner sanction au droit, il faut qu'ils en limitent

d'un endroit. En voici des exemples tirés de l'histoire de deux des plus grandes cités de la Grèce.

Durant la guerre du Péloponèse, les Athéniens, ayant fait saisir par trahison des ambassadeurs lacédémoniens qui se rendaient en Asie à la cour du roi, les conduisirent à Athènes : « Le même jour que les ambassadeurs leur furent amenés, ils les firent mourir sans les juger et même sans les entendre, quoiqu'ils demandassent à parler. Leurs corps furent jetés dans les pharanges. C'était une représaille qu'ils crurent devoir prendre contre les Lacédémoniens, qui mettaient à mort et jetaient dans des précipices les marchands d'Athènes et des alliés qu'ils prenaient en mer, autour du Péloponèse. Car, au commencement de la guerre, les Lacédémoniens traitaient en ennemis et faisaient mourir tous ceux qu'ils arrêtaient en mer, soit qu'ils appartinssent à des villes alliées d'Athènes, ou même à des villes neutres. » — Livre II, 67.

On peut voir aussi comment les Athéniens traitèrent les habitants de Potidée qui avaient capitulé, comment ils les firent tous sortir, en hiver, dans une contrée où la température est rigoureuse, « les hommes avec un seul manteau, les femmes avec deux, n'emportant qu'une somme fixée pour le voyage. » Ces malheureux, chassés de leur ville, se retirèrent partout où ils purent, et les Athéniens reprochèrent à leurs généraux la mansuétude qu'ils avaient montrée envers ces Grecs vaincus. — *Ibid.*, 70.

Rien de plus tragique que le récit des vengeances des Athéniens contre les habitants de Mitylène. On y voit Cléon, le démagogue, de-

l'emploi à ce qui est absolument nécessaire pour le but qu'ils poursuivent.

Mieux que partout ailleurs on voit dans le droit des gens, et particulièrement dans le droit de la guerre, comment, par l'action de la charité, le droit se transforme, et comment une justice nouvelle prend la place de cette justice absolue, que certains ont appelée la justice de l'état de nature, et qui n'est plus, lorsqu'on la considère à la lumière de l'Évangile, qu'une suprême injustice. Du premier moment qu'elle a parlé aux hommes, l'Église leur a prêché la charité et la mansuétude dans la vie

mander qu'on mette à mort tous les Mityléniens qui se trouvent en âge d'homme et qu'on réduise en servitude les enfants et les femmes. A une faible majorité, l'avis de Cléon fut écarté, mais on mit à mort tous les Mityléniens que le général athénien avait envoyés à Athènes. « Ils étaient un peu plus de deux mille. On abattit les murailles de Mitylène, on saisit les vaisseaux, et dans la suite, au lieu d'imposer un impôt aux habitants de Lesbos, on divisa leurs terres en trois mille lots. Trois cents de ces lots furent réservés et consacrés aux dieux ; les autres furent partagés au sort entre des citoyens d'Athènes qu'on envoya en prendre possession. » — Thucydide, livre III, 36 à 50.

L'histoire des Grecs est remplie de faits semblables. Quant aux Romains, ils furent toujours ce peuple de fer que Daniel avait prédit. Ils ont gravé leurs exploits sur le bronze, et la colonne Trajane nous montre, dans leur épouvantable réalité, les procédés de guerre dont ils se glorifiaient. M. de Champagny dit à ce propos : « Les têtes coupées et présentées à Trajan qui les paye, puis plantées sur des piques et arborées comme des trophées ; les villes livrées aux flammes ; les hommes passés au fil de l'épée ; les femmes et les enfants conduits en esclavage ; les émigrations forcées des laboureurs ; les suicides désespérés des vaincus, voilà les sujets favoris des bas-reliefs de la colonne Trajane. La guerre, sans doute, ramène toujours plus ou moins de telles horreurs ; mais que dirions-nous, si la colonne de la place Vendôme étalait de tels trophées ? » — *Les Antonins*, tome I, p. 318.

publique, et elle l'a fait avec une telle énergie, qu'on a pu croire parfois qu'elle condamnait la guerre. Elle ne condamnait que ses excès.

Deux grandes institutions ont particulièrement aidé, durant le moyen âge, à faire disparaître de la guerre les brutalités du paganisme et de la barbarie. Au milieu des maux sans nombre dont les guerres privées accablaient les peuples, l'Église fit prévaloir la paix et la trêve de Dieu, et, presque en même temps, elle fonda l'admirable institution de la chevalerie. La chevalerie, à l'origine, est un ordre conféré, non par les princes et par les seigneurs, mais par le pouvoir ecclésiastique. A ceux qu'elle y admettait, l'Église recommandait d'être des « guerriers pacifiques ». Mot profond, qui marque on ne peut mieux la véritable fin de la guerre et la mesure qu'il faut apporter à ses rigueurs. Ne pouvant détruire entièrement la guerre, l'Église du moins l'adoucissait autant que possible, en y introduisant ce respect scrupuleux de la justice que la charité inspire. La trêve de Dieu fut l'œuvre des papes, ainsi que des conciles généraux et provinciaux. Dans les actes de l'autorité ecclésiastique qui l'établissent, on rencontre des principes qui se développeront d'époque en époque, et qui finiront par transformer le droit des gens. Dès le onzième siècle, on trouve, dans les règles canoniques concernant la trêve, cette idée de laquelle résulteront les plus grands adoucissements au droit de guerre : qu'il faut laisser en dehors des hostilités les personnes et les biens que l'État n'a pas directement engagés dans les opérations de la guerre[1].

[1] M. Sémichon, en rapportant les canons du concile provincial de Tuluges, qui portaient constitution de la paix et de la trêve, en 1041,

Si les biens, la liberté et la vie de tous ne sont plus aujourd'hui, comme sous l'empire du paganisme, exposés à tout dans la guerre, c'est à l'Église que nous le devons. C'est à elle qu'il faut faire remonter l'origine de la maxime énoncée par Portalis, au commencement de ce siècle : « La guerre est une relation d'État à État, et non une relation d'individu à individu. »

Autant qu'il est possible, il faut que les individus, avec les droits qui leur appartiennent, soient préservés des coups de la guerre. On ne saurait pourtant, sans déroger aux lois naturelles de l'existence des nations, prétendre que, dans tous les cas, les membres d'une société engagée dans les hostilités doivent y demeurer étrangers. Il n'est ni naturel, ni juste, ni possible, de séparer de cette façon le citoyen de l'État auquel il appartient. Tous les citoyens se doivent à leur patrie. Le devoir, l'honneur, la gratitude, autant que l'intérêt de la conservation, leur imposent envers elle, dans les cas de péril extrême, des dévouements sans bornes. Lorsque l'État est menacé dans son existence, on peut exiger de tous ceux qui vivent sous sa loi qu'ils s'arment pour le salut commun. Ceux

fait cette remarque : « Il faut bien saisir le sens de cette loi. Elle imposait à tous, au onzième siècle, une modération que le droit des gens n'a pas encore, au dix-neuvième siècle, pu faire imiter par les nations civilisées. Si deux seigneurs, si deux princes guerroyaient, ils ne pouvaient, même chez leur ennemi, attaquer ni les choses saintes, ni les ecclésiastiques, ni les gens de travail, ni les commerçants, ni les laboureurs, ni leurs possessions. Le fléau de la guerre était limité aux chevaliers, à leurs soldats, à leurs châteaux, à leurs instruments de guerre, et les hommes de Dieu ou de travail pouvaient vivre en repos chez les seigneurs en guerre, à côté de la destruction et du carnage. » *La Paix et la Trêve de Dieu*, page 59 de la 1re édition.

que l'État lui-même a enrôlés pour la lutte sont des soldats; et la protection du droit des gens s'étend tout entière sur eux. Si d'autres y courent volontairement, sans que l'État s'y oppose, devront-ils être moins respectés parce qu'ils sont plus dévoués?

Les belligérants ne seraient pas, comme on l'a quelquefois prétendu, dispensés de l'observation des lois de la guerre reçues parmi les peuples chrétiens, par le fait que la nation tout entière prendrait les armes pour défendre son indépendance. Comment voudrait-on que l'accomplissement héroïque du devoir patriotique fût une raison pour restreindre le bénéfice des lois d'humanité, quand ces lois ont leur source, non dans les conditions et les convenances de la guerre en elle-même, mais dans les devoirs de la charité fraternelle? La dévastation du territoire ennemi, l'égorgement en masse des populations, seraient des moyens de réduire l'ennemi dans une guerre faite par les seules armées régulières, aussi bien que dans une guerre que fait la nation levée en masse. Les raisons d'interdire ces barbaries sont les mêmes des deux côtés, et on ne pourrait les expliquer qu'en les considérant comme une peine imposée à un peuple dont la résistance désespérée paralyse les effets de l'attaque[1].

[1] C'est un mouvement très-intéressant à suivre dans l'histoire du droit des gens, que celui par lequel insensiblement la guerre, dans les conditions ordinaires, laisse hors des hostilités, quant à leurs personnes et quant à leurs biens, ceux qui ne sont pas directement engagés dans la lutte.

M. Cauchy a exposé et caractérisé ce mouvement quant au droit maritime. Il fait voir comment le principe absolu du droit de nuire en toutes les manières possibles à l'ennemi, reçoit, par l'action

Ce n'est pas assez d'apporter dans les faits de guerre la modération et la miséricorde dont le christianisme nous fait une loi, il faut encore, lorsqu'il s'agit de fixer par les traités les résultats de la guerre, et d'exiger les satisfactions auxquelles la victoire donne droit, que l'équité chrétienne soit écoutée et que la force s'arrête devant la justice.

On ne doit faire la guerre qu'en vue de parvenir à une paix équitable. Saint Thomas d'Aquin, parlant d'après saint Augustin, a dit : « Conservez, tout en guerroyant, l'amour de la paix, et faites en sorte que votre

de la charité chrétienne sur les mœurs, des tempéraments successifs. Le savant publiciste montre que le principe absolu, d'après lequel un peuple entier est considéré comme un seul homme dont la personne et les biens sont à la discrétion de l'ennemi, ne peut pas, dans la pratique, s'appliquer sans distinctions et sans tempéraments. — V. *le Droit maritime international*, t. I, p. 49 et 50.

Ce principe de justice extrême deviendrait aisément, si l'on s'y tenait exclusivement, comme dans l'antiquité païenne, un principe d'extrême injustice ; la charité et la mansuétude chrétiennes l'ont renfermé dans les limites de ce qu'exige impérieusement et absolument la nécessité d'atteindre la juste fin de la guerre.

Le droit des gens conserve toujours le principe dans ses règles générales. Il y a des écoles qui lui donnent une portée qu'heureusement on ne lui attribue plus aujourd'hui partout. Un publiciste de l'école anglaise le formule en ces termes : « When war exists between two states, all the individual members of one state are the enemies of all the individual members of the other belligerent state. » — Oke Manning, *Commentaries on the law of nations*, ch. IV, p. 122.

Comme conséquence de cette règle, les Anglais maintiennent dans leur jurisprudence internationale le droit de saisir sur leur territoire les biens des sujets de l'ennemi, au moins jusqu'à ce qu'ils se soient assurés du traitement appliqué aux biens des sujets anglais sur le territoire ennemi ; ils déclarent également rompues et illicites toutes relations commerciales entre les sujets des deux États belligérants. Ils veulent bien considérer comme abrogé, par les traités et les usages

victoire conduise à une paix profitable ceux que vous aurez vaincus [1]. »

Les guerres de conquête, comme les faisaient les na-

internationaux, le droit de saisir et de détenir les sujets ennemis. (T. III, p. 117, 1re édit.)

La jurisprudence des États-Unis pose aussi, en principe, qu'un État a le droit de traiter comme ennemies la personne et la propriété des sujets de son adversaire qui se trouvent sur son territoire au commencement des hostilités ; qu'il a en conséquence le droit de confisquer la propriété des sujets ennemis et de les retenir eux-mêmes comme prisonniers de guerre. — Kent, *Commentaries on American law*, t. I, p. 64 ; édit. de Boston, 1867. — Quant aux personnes, les États-Unis ont cessé de pratiquer ce droit rigoureux. Quant aux biens, la jurisprudence américaine, tout en maintenant que toutes les propriétés ennemies, notamment les vaisseaux et leur cargaison, sont sujettes à confiscation, déclare que la confiscation ne peut être pratiquée qu'au cas où le pouvoir suprême de l'Union a décidé qu'il serait fait usage de la faculté que donne le droit des gens. (*Ibid.*, p. 67.)

Quoi de plus contraire à la simple équité naturelle que de surprendre, par la captivité et les confiscations, un étranger qui est venu se fixer chez vous sur la foi de vos lois et de votre amitié? Et pourtant rien de plus difficile à déraciner des coutumes publiques, même chez des nations qui se vantent de leur loyauté et de leur générosité.

Il en a toujours été ainsi en toutes choses. Ce n'est qu'à grand'-peine et à la longueur du temps, qu'on parvient à faire prévaloir, sur l'âpreté des intérêts appuyée du droit strict, les notions de l'équité chrétienne et les égards que se doivent des hommes qui sont toujours frères, malgré l'hostilité momentanée qui les sépare.

[1] Voici le texte de la *Somme théologique :*

« Dicendum quod etiam illi, qui juste bella gerunt, pacem intendunt. Unde Augustinus dicit : Non quæritur ut bellum exerceatur, sed bellum geritur ut pax acquiratur. Esto ergo bellando pacificus, ut eos, quos expugnas, ad pacis utilitatem vincendo perducas. » — 2a 2æ, q. XI, art. I, ad 3um.

Grotius dit dans le même esprit :

« Dans toute la direction de la guerre, l'esprit ne peut être bien en repos et confiant en Dieu, à moins qu'il n'ait toujours la paix en vue. » — *De Jure belli ac pacis*, lib. III, c. XXV, § 2.

tions païennes, comme les ont faites toutes les nations puissantes en dehors du christianisme, comme nous les avons vu faire depuis que l'esprit chrétien s'est retiré de la politique moderne et que l'esprit païen de la Révolution l'a remplacé, ces guerres de rapacité, d'ambition ou de vengeance, sont contraires à la justice autant qu'elles sont contraires au vrai bien des peuples et à leur vraie grandeur. Il faut des cas de nécessité extrême, il faut qu'on ne puisse autrement se préserver des attaques d'un ennemi acharné et perfide, pour que le vainqueur soit autorisé à briser la puissance de son ennemi, soit en lui enlevant une partie de son territoire, soit en lui ôtant même la vie nationale par la conquête totale [1].

Mais le droit chrétien qui, dans ces termes, admet la conquête, n'accorde pas au vainqueur une puissance sans limites sur le territoire annexé. C'est l'esprit du

[1] Les publicistes n'élèvent pas en général de difficulté sur la légitimité de l'acquisition de la souveraineté par suite de la conquête, lorsqu'elle est la conséquence d'une guerre juste. Cependant M. de Rayneval énonce des doutes, à raison de l'indépendance naturelle des hommes, à qui on ne pourrait, contre leur gré, imposer un gouvernement. Cette opinion répond à certaines tendances du droit nouveau, que l'on n'est pas accoutumé de rencontrer chez les publicistes de l'époque où écrivait M. de Rayneval. — Voy. les *Institutions du Droit de la nature et des gens*, liv. III, ch. xx, § 5.

Un publiciste plus récent, que les opinions hasardées n'effrayent pas, Pinheiro Ferreira, énonce d'une manière absolue la doctrine de M. de Rayneval. — Voy. les notes sur le § 194 de Vattel. — M. de Rayneval résume en ces termes cette doctrine, qui est la conséquence du principe absolu de la souveraineté individuelle comme source de la souveraineté sociale : « Le vainqueur peut bien acquérir des domaines, mais il ne peut point acquérir des hommes, c'est-à-dire devenir leur souverain malgré eux. Il faut leur consentement exprès, ou du moins présumé. »

christianisme qui a créé dans le monde moderne le droit des individus et qui en est le gardien le plus vigilant. Ni les personnes qui composent la population du territoire annexé, ni la société formée par la réunion de ces personnes, ne sont, par l'application du droit de conquête, à la merci du vainqueur. Ces personnes, cette société, ont un mode d'existence à elles propre ; elles ont un droit acquis dont le vainqueur doit tenir compte. Leurs libertés, leurs institutions, lorsqu'elles ne sont point en opposition avec les principes naturels de la vie sociale, doivent être respectées. Le vainqueur qui les leur enlèverait ferait acte, non de souverain, mais de tyran [1].

[1] Un théologien publiciste, qui s'est inspiré dans les questions sociales de la doctrine des grandes écoles théologiques, s'exprime sur ce point en ces termes : « Le conquérant ne fait qu'entrer simplement dans les droits du prince dépossédé, et ce n'est que de ces droits, résultant de la constitution et de la volonté du peuple tombé en ses mains, qu'il reçoit sa souveraineté nouvelle. Il s'ensuit que tout nouveau prince, qui commencerait par méconnaître ou fouler aux pieds la constitution, les lois, les libertés du peuple que le sort des armes a fait tomber sous sa domination, effacerait lui-même, par cela seul, les titres de sa légitimité, et ne serait plus qu'un véritable usurpateur. » — Voy. *Essai sur le pouvoir public*, par le P. Ventura, p. 408.

Ces principes sur le respect des droits des peuples ont été rappelés, en 1815, par un diplomate célèbre. Plus renommé par son habileté que par ses scrupules sur les principes, ce diplomate fameux n'aurait certainement donné aucune adhésion au droit nouveau, et il l'aurait pris pour ce qu'il est : comme une machine à détruire tout ordre et tout droit, fonctionnant au profit des plus forts. Voici les observations que le prince de Talleyrand adressait au congrès de Vienne, à propos des affaires de Saxe : « Dans la manière de procéder contre la Saxe, on professe évidemment le principe d'après lequel tout est légitime pour celui qui est plus fort que les autres ; qu'un roi peut être jugé par celui qui veut le dépouiller ; que la confiscation

Au moment où s'ouvraient les temps modernes et où commençait à se montrer la puissance du protestantisme, de laquelle devait surgir, par une conséquence logique, la puissance de la Révolution, la théologie catholique nous donnait, en quelques lignes, les règles essentielles de la guerre, telles que l'Église catholique les comprend. Il avait fallu à l'Église bien du temps et bien des efforts pour les faire accepter des esprits, et il eût fallu bien du temps encore pour les faire pénétrer complétement dans la pratique, lorsque la révolte de Luther vint paralyser l'action sociale des pontifes romains. Voici ces règles; elles se trouvent résumées en trois canons, qui servent de conclusion à une dissertation sur la guerre de Victoria, un de ces grands théologiens espagnols qui furent les initiateurs de la science du droit des gens. Victoria, Soto et Suarez posèrent les principes que plus

des fortunes est un droit sacré; que les peuples ne peuvent pas avoir de droits différents de ceux des souverains, et qu'il est permis de traiter les sujets comme les bestiaux d'une ferme. Mais ne sont-ce point là les mêmes doctrines qui ont été, en Europe, la cause de tant de misères, de tant de sang, et de tant de larmes. » — Rapporté par Gervinus, *Histoire du dix-neuvième siècle*, t. I, p. 358.

Au temps où l'Église était écoutée et respectée dans la politique, les principes de justice envers les peuples étaient pratiqués. Il y en a un exemple marquant dans la conduite des croisés envers les peuples conquis de la Palestine. Lorsque Godefroy de Bouillon inféoda la principauté de Jérusalem, malgré tout ce qu'on pouvait redouter de la haine et de la perfidie des populations conquises, il leur laissa leurs libertés locales. « Godefroy de Bouillon, dit M. Beugnot, permit aux Syriens de vivre selon leurs lois et d'avoir des tribunaux particuliers, composés des principaux de la nation, et présidé par un reïs, qui tenait près de ces cours l'office des vicomtes près des cours de Bourgeoisie. » — *Assises de Jérusalem*, introduction aux *Assises de la haute cour*, p. XVII.

tard Grotius reprit, systématisa et développa, non sans y mêler cet élément de rationalisme que le protestantisme, même croyant, porte toujours avec lui. Voici les canons de Victoria[1] :

I. — Le souverain qui a la puissance de faire la guerre doit d'abord s'abstenir de chercher les occasions et les causes de guerre ; il doit, au contraire, s'il est possible, vivre en paix avec tous les hommes, suivant le précepte de saint Paul aux Romains. Il doit se souvenir que tous les hommes sont des frères, que nous sommes tenus d'aimer, comme nous-mêmes, que tous nous avons le même Dieu, au tribunal de qui nous aurons tous à rendre compte. Il est de la dernière barbarie de chercher, et de se réjouir d'avoir trouvé des prétextes pour égorger et perdre des hommes que Dieu a créés et pour lesquels le Christ est mort. Ce n'est donc qu'à regret et par force qu'il en faut venir à l'extrémité de la guerre.

II. — Lorsque la guerre est engagée sur de justes causes, il faut la faire, non pour perdre la nation contre laquelle on exerce les hostilités, mais pour obtenir réparation à raison du droit violé, pour défendre la patrie, et en vue de parvenir par la guerre à la paix et à la sécurité.

III. — Lorsque la victoire est acquise et que la guerre est terminée, il faut user de la victoire avec modération, et en exercer les droits avec un véritable esprit d'humilité chrétienne. Il faut que le vainqueur se considère comme un juge qui est appelé à prononcer entre les deux États : l'un qui a souffert de l'injustice, l'autre qui l'a perpétrée ;

[1] *De Jure belli Hispanorum in barbaros*, n° 60.

il faut qu'il porte, non comme un accusateur, mais comme un juge, une sentence qui donne satisfaction à l'État lésé. Il prendra cette satisfaction, avec le moindre détriment qu'il se pourra pour l'État offenseur, et en châtiant les coupables s'il peut les atteindre. Il n'oubliera pas qu'en ces sortes d'affaires, la plupart du temps, entre nations chrétiennes, la plus grande faute est aux princes. Les sujets combattent de bonne foi pour leurs princes, et ce serait le comble de l'iniquité que de faire peser sur eux les conséquences des fautes de leurs souverains en leur appliquant la parole du poëte :

« Quidquid delirant reges plectuntur Achivi. »

On voit que les peuples ne sont pas oubliés par les docteurs de l'école catholique. Mais le droit des sociétés et les nécessités de leur vie commune, sous la loi internationale, ne le sont pas non plus. Toutes choses se trouvent à leur place, dans ces grandes harmonies de la justice et de la charité que l'esprit chrétien introduit partout où il règne.

CHAPITRE IV

LA CHRÉTIENTÉ

Depuis que la grande société des peuples, qu'on nommait la chrétienté, a perdu, par les révoltes du protestantisme, son lien qui était la foi catholique, et son unité qui résidait dans l'autorité des Papes, les États n'ont d'autre politique que celle de l'individualisme et de l'intérêt. Sous ce régime d'égoïsme ingénieux et savant ils ont pu trouver quelques instants de paix et de repos, mais cette paix a toujours été précaire, et ce repos n'a jamais été long. Un moment, l'orgueil humanitaire a cru que les congrès des grandes puissances, par l'efficacité du libre droit, et par la vertu de la justice immanente aux nations, allaient créer un ordre international dont le monde n'avait eu précédemment aucune idée. L'Europe, en 1874, est fort désabusée des congrès. Le système de l'équilibre, que ces conciles laïques devaient créer et garder, a eu pour conséquence d'imposer partout le bon plaisir des puissances pourvues de gros bataillons ; il n'a servi qu'à faire triompher la maxime, « la force prime le

droit, » au milieu d'un monde où tout est paralysé par l'action des principes d'intérêt propre qui devaient lui donner l'ordre parfait et la complète sécurité [1].

Tout le système politique de la chrétienté faiblit au moment où, par le schisme d'Occident, l'autorité du Saint-Siége décline. Lorsque les Turcs, sous les murs de Constantinople, menacent l'Occident de la barbarie du Coran, la division est partout, et la force qui devrait sauver l'Europe de la honte et du péril de l'invasion de l'islamisme n'est plus nulle part. On était loin alors du temps où, à la voix des Papes, la chrétienté se levait tout entière pour combattre le croissant. Le protestantisme, conséquence naturelle des défaillances du quatorzième et du quinzième siècle, donnera le dernier coup à la société internationale que l'Église avait formée. Après la longue anarchie des guerres de religion, on essayera une reconstitution de l'Europe. C'est alors qu'Henri IV, aux derniers jours de son règne, conçoit, ou plutôt reçoit des mains de Sully, ce qu'on a appelé son grand dessein. L'esprit utilitaire a remplacé l'esprit catholique. Dans les combinaisons nouvelles, c'est la balance des intérêts qui doit tenir lieu de l'autorité du Saint-Siége [2].

[1] Toutes ces combinaisons d'équilibre dont l'Europe moderne s'est longtemps bercée ont, comme on l'a dit avec autant d'esprit que de justesse, un grand défaut : « Elles trouvent un ennemi dans chacun de leurs défenseurs. » Le même sentiment de jalousie qui porte les puissances à réunir leurs forces pour maintenir l'équilibre, excite chacune d'elles à le détruire pour son propre compte. Toutes ensemble, elles en proclament l'inviolabilité ; mais séparément, elles s'efforcent de l'anéantir. — Le P. Ramière, dans un article des *Études religieuses*, cité plus haut.

[2] M. de Carné juge sévèrement et justement la politique extérieure d'Henri IV : Lorsqu'on apprécie, dans leurs conséquences dernières,

Cette politique suivra son cours. Elle sera indifférente à tout principe religieux, en attendant qu'elle soit ouvertement hostile à l'Église. Les souverains n'auront plus même l'idée des avantages politiques que pourraient leur fournir la défense du bon droit et la protection de la chrétienté. Pour maintenir le vain équilibre qu'ils poursuivent, plus souvent encore pour le faire tourner à leur grandeur propre, tout en ayant l'air d'en être les soutiens, ils tendront la main aux plus mortels ennemis du nom chrétien[1]. . . . .

les grandes combinaisons européennes conçues par Henri IV, il est difficile de n'y pas voir une sorte de consécration du matérialisme politique et de l'anarchie religieuse qui consumaient les peuples. Une telle politique était nécessaire sans doute, car aucun lien moral ne les réunissait alors, et il était important que la France prît l'initiative d'une réorganisation de l'Europe, devenue indispensable ; mais des théories d'équilibre, exclusivement fondées sur le balancement des forces et des intérêts, n'étaient évidemment une garantie pour aucun droit : il suffisait, en effet, qu'une iniquité fût commise en commun pour être sanctionnée par un pareil droit des gens, qui consacrait le vol collectif en n'excluant que le vol individuel. Aussi, les nationalités ne furent-elles jamais moins respectées dans le monde que par les générations qui ont fait, de la balance des États, la seule base de leur foi sociale, et faut-il reconnaître que le partage de la Pologne a été le dernier mot du droit public élaboré au siècle précédent et dont l'initiative appartient à Henri IV. » — *Études sur les fondateurs de l'unité nationale en France*, t. II, p. 120, 1re édit.

[1] Même au point de vue de l'intérêt, cette politique, qui faisait abstraction de tout principe chrétien, était on ne peut plus mal entendue. Si Louis XIV avait suivi le conseil de Leibnitz, qui l'engageait à employer ses armes contre les Turcs au lieu de les tourner contre les nations chrétiennes, et à chercher en Égypte des agrandiseements qu'il ne pouvait, ni sans grand péril, ni sans injustice, chercher en Europe, les destinées de la France auraient pu être tout autres. La juste guerre que Louis XIV eût faite aux Turcs, contempteurs de tout droit, et ennemis nés de la chrétienté, cette guerre, conforme aux traditions de l'Europe chrétienne, n'aurait-elle pas ouvert pour la

Le traité de Westphalie et le traité d'Utrecht maintiendront, tant bien que mal, entre les peuples, cet ordre auquel le libéralisme borne toute son ambition. Mais dans la vie internationele, comme dans la vie intérieure des sociétés, le libéralisme conduit fatalement à l'anarchie et à la tyrannie. L'ordre créé à Utrecht n'aura pas duré quatre-vingts ans, que le protestantisme, débordant par la Révolution, jettera l'Europe dans les plus violentes commotions qu'elle ait jamais subies. L'ancien droit cédera la place à ce *droit nouveau*, dont les Césars modernes useront avec grand succès, pour l'accomplissement de leurs desseins d'asservissement universel. Par ruse ou par force, le césarisme s'attaquera à l'Église pour lui enlever ce qui lui restait de pouvoir public, et l'Europe perdra, au milieu de ces entreprises sacriléges, ce qui lui restait d'ordre matériel et de paix apparente. Les peuples, à qui l'on avait promis, avec la souveraineté démocratique, une paix sans fin et un bien-être sans mesure, s'étonnent de n'être que les instruments des plus

France une ère de grandeur et de puissance politique, que les victoires du roi très-chrétien sur les puissances chrétiennes, bientôt suivies de revers, n'ont pu lui donner? — Voir le *Mémoire* de Leibnitz, reproduit par M. Henri Martin, *Histoire de France*, t. XIII, p. 368. — M. Mignet dit, au sujet des idées émises par Leibnitz sur cette question : « Leibnitz paraît ici, comme partout, un grand et admirable esprit; toutefois, en cette occasion, plus spéculatif que pratique, je ne dirai pas dans ses idées, mais dans ses espérances. » — *Mémoires de l'Académie des sciences morales et politiques*, IIe série, t. II, 1839, *Histoire de l'Académie*, p. 81.

Mais Louis XIV, poussé par l'instinct du césarisme, avait d'autres soins. Ne le vit-on point saisir les occasions d'humilier le souverain pontife, en lui imposant des satisfactions sans mesure avec les offenses dont il pouvait se plaindre, et se plaire à ce triomphe de la force sur la justice désarmée?

coupables ambitions, aux mains de ceux dont le droit de la raison a consacré la toute-puissance. Mais il faut que les conséquences logiques des fausses doctrines aient leur cours. L'Europe moderne expie, sous le poids chaque jour plus lourd de la corvée militaire, les illusions de sa liberté sans Dieu et sans Église.

Il n'y a que deux manières d'établir l'unité entre les peuples : ou bien l'autorité de la justice, devant laquelle toutes les puissances s'inclinent par la pratique de l'obéissance chrétienne ; ou bien la force, qui s'exerce par la conquête diversement pratiquée et que l'on subit par nécessité. Hors de là il n'y a que division et anarchie.

L'antiquité ne connut que l'unité de la contrainte et de la compression. La charité lui manquait, autant que la notion vraie de l'autorité morale, qui ne peut être que divine. Tout se faisait chez les anciens par la puissance de l'homme et de son seul droit ; or, l'homme étant naturellement le rival de l'homme en fait de puissance comme en fait de biens, le droit humain ne pouvait amener entre les États que l'hostilité, la conquête et la servitude.

L'unité s'établit à la fin dans le monde grec, mais ce fut par la conquête d'Alexandre. Au milieu de ces races où vivait l'idée de la patrie hellénique, que d'ailleurs la similitude de leur génie ainsi que la configuration de leur territoire semblaient convier à l'unité, la force seule put établir, pour un moment, une certaine cohésion. Rome se sentait faite pour établir l'unité entre les peuples. Au temps de sa puissance, elle se faisait dire par le père des dieux :

His ego nec metas rerum nec tempora pono :
Imperium sine fine dedi.

Mais l'unité romaine fut toujours une unité de sujétion et d'exploitation, non cette unité d'égalité et de liberté que connaît le monde catholique.

L'Église a rendu aux nations leur vie propre, leur liberté individuelle, s'il est permis de parler ainsi, comme elle l'a rendue aux hommes dans toutes les sociétés où elle a été obéie. La justice et la charité, qu'elle pratique en toutes choses, commandent le respect de la légitime indépendance d'autrui ; de plus ce respect est garanti par l'ascendant de son autorité, par l'ordre qu'établit partout la soumission des peuples à sa loi. Elle fonde, sur le principe du devoir d'obéissance à l'autorité par l'esprit de sacrifice, cet équilibre qui a pour règle première le respect de l'indépendance de tous, et qu'on a vainement tenté d'établir sur les bases trompeuses de l'intérêt bien entendu. L'Église a dans tous les temps repoussé les théories de monarchie universelle, qui sont toujours des théories d'absolutisme universel.

Tout rationalisme tend à l'effacement des nationalités et à l'absorption des masses dans la grande unité de la vie humanitaire, où toute liberté et toute vie propre disparaissent. Les deux formes sociales du rationalisme conduisent à ce même résultat.

Le radicalisme, ou rationalisme démocratique, qui s'inspire de la doctrine positiviste, pousse à la destruction des nationalités par l'individualisme et par la puissance du nombre. Pour le positivisme, il n'y a et il ne peut y avoir au monde que des individus. L'humanité est

la somme totale des êtres humains qui se trouvent, à un instant donné, répandus sur le globe. Ainsi considérés, l'homme et l'humanité sont la même chose, puisqu'ils ne diffèrent que par le nombre. L'intérêt, qui est la loi naturelle de chaque individu, est aussi la loi naturelle de l'humanité. L'intérêt humanitaire est la somme de tous les intérêts des hommes pris à part; il diffère de l'intérêt individuel par la masse, mais point du tout par nature. On ne voit pas, avec de telles idées, comment, à quel titre, la nation pourrait venir s'interposer entre l'humanité et l'individu, et prétendre à des droits propres. Si des groupes particuliers se forment dans le mouvement général de la vie humaine sur le globe, ce ne sont que des faits accidentels, qui n'ont pas de raison dans l'ordre essentiel des choses; ils disparaissent comme ils apparaissent, par l'effet de convenances locales et passagères. L'intérêt les avait formés, l'intérêt les dissout, et il n'y a en tout cela ni devoir, ni droit, ni unité persistante, ni attache sérieuse. Plus l'individu sera directement lié à la masse et plus la masse communiquera directement avec lui, plus grande sera la force de l'homme, qui est la force additionnée de tous les hommes. La nationalité, qui distingue l'homme de la masse et ramène ses affections et son activité vers un point particulier, ne peut être, suivant ces idées, qu'un obstacle au progrès et à la puissance de l'humanité.

Si l'on prend la question par le côté opposé, au point de vue où se place le nationalisme aristocratique, les tendances cosmopolites ne sont pas moins manifestes. Ici la souveraineté appartient de droit à l'idée portée à sa plus haute puissance. Or l'idée sera bien plus puissante lors-

qu'elle se dégagera de l'humanité tout entière et se fixera dans une institution universelle d'État, que lorsqu'elle se dégage et s'affirme seulement dans un coin du monde, au sein d'un État particulier. Chaque société particulière élabore, en la tirant de la masse des individus dont elle est composée, une idée générale, qui est comme l'essence rationnelle du peuple. Cette manifestation de la raison est souveraine en chaque État, parce qu'elle est plus haute et plus complète que les manifestations particulières de la raison individuelle. Mais si cette idée nationale est supérieure à tout dans l'État, l'idée générale, produite par le concours des forces rationnelles répandues dans l'humanité tout entière, sera supérieure à l'idée nationale elle-même. Une fois qu'elle sera distincte et définie, cette idée supérieure sera de droit maîtresse du monde. Voilà la monarchie universelle de la raison générale légitimement et nécessairement constituée. Et cette monarchie, ce serait l'absolutisme sans limites, par l'organisation d'un césarisme qui dominerait sur toutes les races et commanderait à la terre entière.

L'Église catholique remet tout dans la vraie unité, qui est une unité d'harmonie et non d'absorption : d'un côté, elle nous inspire l'amour de la patrie et le respect du droit des souverainetés particulières; de l'autre, elle nous inculque le sentiment de la fraternité de tous les hommes en Dieu et de leur solidarité quant à l'œuvre de leur perfectionnement moral, c'est-à-dire de leur salut. Dans le système catholique, les nations sont indépendantes et néanmoins fortement liées l'une à l'autre par la commune soumission à la loi de Dieu, et par l'obéissance au pouvoir unique qu'il a établi pour conduire les hom-

mes à l'accomplissement de leur destinée. Les peuples chrétiens sont un dans l'Église, comme tous les chrétiens sont un dans le Christ. Nous chrétiens, nous tenons que tous ensemble nous formons dans le Christ, par l'Église, un même corps, et néanmoins nous avons chacun notre vie propre ; nous avons notre destinée individuelle, que nous poursuivons par nos forces propres, aidés de la grâce de Dieu sans doute, mais toujours libres de nous perdre ou de nous sauver. Il n'en est pas autrement des nations : l'analogie de la loi qui les régit avec celle qui régit les individus est manifeste en ceci comme en toute autre chose. C'est l'action de l'Église sur les consciences et sur l'esprit public qui a créé dans nos sociétés modernes la liberté individuelle, dont l'antiquité n'eut jamais ni l'intelligence ni le respect. C'est sous la direction de l'Église que se sont constituées les nations qui sont aujourd'hui prédominantes dans le monde. C'est l'Église qui leur a donné, avec le sentiment de leur mission providentielle et de leurs devoirs devant Dieu, l'attachement à leur indépendance et la juste notion de leurs droits propres.

Le patriotisme chrétien est fort différent du patriotisme antique. Celui-ci est une sorte de fanatisme par lequel l'individu se précipite et s'abîme, corps et âme, dans la grande unité de l'État, au sein de laquelle toute vie propre disparaît. Sous l'empire du patriotisme chrétien, l'homme se donne aussi à sa patrie ; mais son abnégation, dans la paix comme dans la guerre, n'a rien de l'absorption panthéistique à laquelle était voué le citoyen des sociétés antiques. Tout en se donnant à la patrie, le chrétien reste lui-même, parce que au-dessus de la patrie il y a Dieu, à qui il se doit tout d'abord. Mais Dieu lui

fait une loi d'aimer et de servir sa patrie ; et il la sert avec d'autant plus d'efficacité qu'il met à sa disposition des forces auxquelles le sentiment de la dignité, de la liberté et de la responsabilité personnelles ont imprimé toute leur énergie. Le chrétien, qui est tenu d'aimer tous les hommes, aime d'un amour plus particulier ceux qui vivent avec lui dans le même pays, qui partagent avec lui dans la vie publique la bonne et la mauvaise fortune, et à qui il se trouve plus étroitement uni par les traditions et les affections[1].

[1] On voit dans les temps chrétiens les hommes dont la vie publique avait le plus développé les idées faire remonter au sentiment de la charité chrétienne les affections du patriotisme. Philippe de Beaumanoir, exposant les diverses raisons qui le déterminent à écrire la *Coutume du Beauvoisis*, donne d'abord celle-ci : « C'est à savoir que Dix commanda que on amast son proisme comme soi meisme, et cil du dit païs sont nostre proisme, par reson de voisinage et de nascion. et tex y a de lignage : se nos sanle grans profis se noz, par nostre travail, à l'ayde de Diu, lors poons parfere cest livre, par lequel ils puissent estre enseignié de porcacier le droit et de leissier le tort. » — Prologue des *Coutumes du Beauvoisis.*

On se trompe dans l'école rationaliste sur la nature et la portée du sentiment qui attache le chrétien à l'Église. On a dit : « Le christianisme apportait à l'homme des vertus morales, des puissances spirituelles extraordinaires, en vue d'un ordre extraterrestre ; mais il ne rendait point à l'homme les autres vertus qui se proposaient pour but l'ordre à établir entre les hommes sur la terre, les vertus civiques, étouffées avec les cités libres sous le despotisme cosmopolite des empereurs. Lui aussi est cosmopolite ; il l'est bien plus que la civilisation romaine, puisqu'il prêche l'unité du genre humain, la fraternité du Romain et du Barbare. C'est là sa gloire, mais aussi son insuffisance. » — M. Henri Martin, *Histoire de France*, t. I, p. 332.

Cela serait vrai si l'unité catholique était la même chose que l'unité panthéistique à laquelle la force de la logique amène forcément les humanitaires. Mais l'Église, depuis le commencement jusqu'à nos jours, n'a rien repoussé avec plus d'énergie que le panthéisme, et rien n'y est plus opposé que la conception pratique de la vie chré-

L'esprit de l'Église catholique, en développant le patriotisme, affermit l'indépendance des nations qui composent la société du genre humain. D'un autre côté, l'Église catholique donne à cette société, et seule elle peut lui donner, l'unité de principes, de loi et de pouvoir, sans laquelle l'organisation d'une telle société ne serait jamais qu'un rêve.

Interprète unique et infaillible de la loi révélée, l'Église est la source du droit universel, sans lequel aucun lien social ne pourrait s'établir entre les nations. Les peuples qui croient de même ont dans leur vie publique une même conduite. Sans qu'aucune convention préalable intervienne entre eux, par la force des choses, il s'établit dans le monde un droit coutumier suivant lequel tout se règle et tout se décide entre les États. Mais le consentement commun sur le droit ne suffit pas; il faut une puissance qui en définisse les principes lorsqu'ils sont contestés, et qui les applique dans les cas où ils donnent lieu à des difficultés. Pour remplir cet office, l'Église est là, avec son autorité solidement établie au centre par la Chaire de Pierre, et avec sa hiérarchie dont la vaste et puissante organisation embrasse le monde.

La loi que porte l'Église, si précise dans ses points essentiels, son autorité suprême, si absolument souveraine, sa hiérarchie, si forte par l'entière obéissance au pouvoir unique qui la dirige, n'ont pourtant rien d'étroit : elles sont au contraire constituées de façon à laisser aux

tienne. En réalité, les peuples catholiques ont-ils manqué de patriotisme? N'y a-t-il pas des faits tout récents qui nous montrent, au milieu d'une défaillance trop générale, jusqu'où peut monter l'héroïsme du chrétien qui combat pour sa patrie?

hommes et aux sociétés pleine liberté dans les choses qui passent et qui changent par le cours du temps, ou qui varient de pays à pays. Tout en maintenant, avec une rigueur inflexible, l'unité dans les choses nécessaires, l'Église laisse à ses fidèles, dans les choses douteuses ou contingentes, toute la liberté que réclame la diversité des mœurs. Avec un pareil procédé de gouvernement, procédé qui est commandé par la nature même de l'homme et par la condition de sa vie en ce monde, l'unité nécessaire en toute société se conciliera avec l'infinie variété des situations propres aux divers pays. Chaque peuple, chaque groupe de peuples pourra se mouvoir à l'aise sous un tel gouvernement, en gardant ses mœurs et ses coutumes, sans que l'harmonie de l'ensemble soit troublée. La justice, toujours la même partout en ses traits généraux, maintient le lien social entre toutes ces nations que, sans elle, l'opposition des caractères, la rivalité des intérêts et l'orgueil de race rendraient bien facilement ennemies.

Pour l'accomplissement des grandes fonctions du pouvoir, le mode de constitution de l'autorité ecclésiastique assure aux peuples toutes les garanties possibles. Je ne parle pas des règles générales de la justice, qui forment le fond de toutes les lois sociales : en cette matière, l'Église est infaillible, et elle ne peut donner aux peuples que la pure vérité. Mais quand il s'agit d'appliquer ces principes supérieurs dans les cas particuliers et de juger en fait, les intérêts du monde entier ont, autour du pouvoir suprême, par le collége des cardinaux, des représentants aussi sûrs qu'intelligents. Si jamais il y eut au monde une assemblée où l'on ait vu siéger une élite

d'hommes de science et de gouvernement, c'est bien le Sacré Collége. Et, dans cette assemblée, c'est le devoir qui règne et qui rend ses membres scrupuleusement attentifs à tout ce qui pourrait contrarier les vœux légitimes des peuples, et par là diminuer leur amour et leur soumission envers l'Église. On a souvent parlé de conseils d'amphictyons qui rapprocheraient les peuples aujourd'hui si divisés, concilieraient les intérêts, poseraient des règles communes, et introduiraient l'ordre là où il n'y a le plus souvent que la confusion et la contradiction. Mais pourquoi de tels rêves quand on a devant soi de telles réalités? Faut-il donc aller chercher chez les païens des types d'institutions qui ne fonctionnèrent jamais que très-imparfaitement, lorsqu'on a sous les yeux la plus magnifique conception d'un sénat universel, d'un sénat où chacun apporte, sous la loi d'unité d'une justice sans ombre, les vues et les impressions particulières des lieux où il est né, ou qu'il a appris à connaître en y exerçant les fonctions du gouvernement de l'Église? Outre cet incomparable sénat, n'y en a-t-il pas dans l'Église un autre, plus auguste encore, s'il est possible? Dans les conciles, le genre humain tout entier a ses représentants. L'histoire politique nous dit, aussi bien que l'histoire ecclésiastique, ce qu'ils ont fait pour le bon ordre et pour la paix du monde.

Mais l'Église n'a pas dans ses mains la force matérielle, et sur cette terre, sans la puissance du glaive, rien n'est assuré. Il faut que l'épée, que portent les chefs des peuples, soit à la disposition de l'Église pour que ses commandements et ses jugements soient obéis. On vit un moment apparaître, au milieu du monde catholique, une

puissance qui était comme le bras de l'Église dans l'ordre temporel. Mais l'Empire se montra promptement infidèle à sa mission. Trop souvent il tourna contre l'Église les armes qu'il avait reçues pour la défendre. L'Église ne fut point pour cela désarmée; le pape choisissait entre les princes, pour être les exécuteurs de ses décrets, le plus digne, c'est-à-dire le plus fidèle à la foi et au bon droit. La Providence sut lui ménager, quand il était nécessaire, le secours de ces soldats de la justice. Dans toutes les crises décisives, il s'est trouvé des princes et des peuples qui ont été, ou de leur plein gré ou par la force des événements, les ministres des grands desseins que Dieu réalise dans le monde par son Église.

Les peuples se sont bien trouvés, pour leur liberté, de cette constitution, d'après laquelle le pouvoir qui exerçait sur eux la souveraineté n'avait de force temporelle que ce qui était indispensable pour assurer la pleine indépendance de son ministère. Que serait-il advenu si ce pouvoir eût été une grande puissance, commandant à de nombreux soldats et pourvue de tout ce qui donne, dans les affaires du monde, la prépondérance matérielle? Les peuples auraient-ils trouvé, dans ce juge si bien armé, le caractère d'autorité charitable et paternelle qui fait la grande force de la papauté, et qui lui a conquis au moyen âge l'amour, la confiance et la pleine obéissance de toutes les nations? Il n'y a qu'une puissance neutre, c'est-à-dire complétement impartiale et désintéressée, qui puisse servir d'arbitre dans les difficultés entre les États. Les papes avaient tous les avantages de cette situation. Placés, par la nature de leur mission, au-dessus de tous les intérêts temporels qui préoccupent et passion-

nent le monde, indifférents, dans la petite principauté, qui sert de bouclier à leur indépendance, aux combinaisons de pure politique qui font l'objet des compétitions des États, ils sont vraiment neutres, au milieu des prétentions que suscite l'ambition des peuples ou de leurs chefs. Il leur est permis de n'avoir d'autre souci que celui de la justice et du bien supérieur et général des nations que le Christ a confiées à leur garde.

Tel était, en ses traits essentiels, l'ordre général établi au moyen âge dans l'Europe catholique. Comme il arrive pour toutes les grandes choses, cet ordre était de lui-même sorti de la situation, sans que personne en eût l'idée préconçue. Le droit de juridiction de l'Église, en toute question de moralité et de justice, est si conforme à la nature de la société humaine, il répond si parfaitement au besoin de paix et de sécurité que ressentent tous les peuples, qu'il devait avoir pour conséquence, en quelque sorte nécessaire, de faire reconnaître au Saint-Siége les attributions d'un tribunal suprême sur toutes les difficultés qui pouvaient naître entre nations chrétiennes.

Une fois l'Église constituée et maîtresse des consciences, il était impossible que les peuples pénétrés de sa foi ne fissent point d'eux-mêmes appel à son autorité. La Providence avait tout disposé pour amener la constitution de la société internationale sous la direction de l'Église. Le monde n'avait qu'à se laisser aller à un mouvement qui était, une fois les principes acceptés, en quelque sorte instinctif. Il suffisait qu'il ne fît point obstacle, par la révolte de son orgueil, aux bienveillants desseins de Dieu sur lui. C'est ainsi qu'on vit, dans les

temps de foi, la volonté des nations concourir avec le droit divin de l'Église pour former cette grande unite morale et politique de la chrétienté, dont la destruction laisse l'Europe moderne en pleine désorganisation politique. . . . .

Sous le gouvernement spirituel des Papes, l'unité s'établit merveilleusement entre les nations. Il n'y a pas seulement dans l'Europe catholique une tendance à constituer l'unité politique par la soumission aux mêmes règles de droit international; l'unité est dans les mœurs elles-mêmes, au cœur des nations et dans leur vie propre. Des croyances uniformes produisent des sociétés qui se ressemblent en tout, autant du moins que le permet la diversité des caractères et des conditions extérieures du développement social [1]. Il ne sera pas difficile de rattacher les unes aux autres, par le lien de la société internationale, toutes ces nations que rapprochent la communauté de la foi et la similitude des mœurs. La chrétienté, ainsi constituée dans l'unité, forme un corps dont l'Église

[1] Tous ceux qui ont décrit la situation sociale et politique de l'ancienne Europe ont été frappés de cette similitude des instiutions et des mœurs chez les différents peuples de la chrétienté. M. de Tocqueville la signale sans en bien saisir la cause (*l'Ancien Régime et la Révolution*, liv. I, ch. IV). M. Le Play en a très-bien résumé les traits principaux : « Au moyen âge, l'assimilation des idées et des mœurs était produite dans des proportions vraiment extraordinaires au sein des classes dirigeantes; l'uniformité se révélait par les croyances chrétiennes et par un esprit commun de résistance à l'islamisme, par une véritable communauté d'enseignement, par l'unité de langage scientifique et littéraire, par l'identité d'organisation de la souveraineté, de la province, de la commune rurale ou urbaine, de la famille du travail, de l'armée, de la magistrature, du clergé, et en général de tous les détails de la hiérarchie sociale. » — *La Réforme sociale*, t. II, p. 65, 1re édit.

est l'âme. C'est le Christ qui vit en tous ces peuples et qui les pénètre de son esprit ; c'est lui qui les élèvera jusqu'à la perfection, dont Il leur donne le type divin, si eux-mêmes ne renoncent volontairement, en se séparant de l'Église, au principe qui fait leur force.

Tout libéralisme a horreur d'un ordre et d'un droit qui ne sont point de source purement humaine. De là cette insurrection universelle contre toute souveraineté de l'Église dans la vie publique, et particulièrement contre tout exercice de son autorité dans les questions du droit des gens. C'est de cet esprit que procède le jugement émis par un publiciste de renom, sur la Sainte-Alliance et sur la constitution de la société catholique en général : « La Sainte-Alliance de 1815, qui veut baser le droit international sur la religion chrétienne, ne peut pas être admise par le droit international moderne. La Sainte-Alliance, en basant le droit international uniquement sur la religion, méconnaît la distinction entre la religion et le droit. Comme elle n'est applicable qu'aux peuples chrétiens et exclut les États non chrétiens du concert des nations, elle rétrécit la portée du droit international. Comme elle dit que « les nations chrétiennes n'ont d'au-« tre souverain que Jésus-Christ, » elle entre dans les voies sans issues de la théocratie, qui est étrangère et antipathique à la conscience politique des nations européennes et des nations civilisées en général. En élevant les idées patriarcales au rang de principes du gouvernement des États, elle est incompatible avec les aspirations et les besoins de l'humanité civilisée[1]. »

[1] M. Bluntschli, le *Droit international codifié*, 2e édit., § 101 et 102.

Les haines qui aujourd'hui mettent en œuvre contre la Papauté toutes les violences et toutes les ruses sont allumées par la passion humanitaire. Ceux qui se livrent à cette guerre brutale et déloyale veulent, en ôtant l'indépendance politique au Saint-Siége, lui rendre impossible l'exercice de sa juridiction souveraine sur les peuples.

La Sainte-Alliance était une tentative de retour vers le droit catholique, mais les divisions que l'hérésie et le schisme avaient mises entre les puissances ôtaient à cette tentative tout caractère sérieux. D'ailleurs, l'esprit utilitaire, que le protestantisme a développé chez les peuples modernes, ne pouvait suffire à une tâche que seul l'esprit d'abnégation et d'obéissance des sociétés catholiques peut remplir.

M. Laurentie juge en ces termes l'œuvre de la Sainte-Alliance :
« Lorsque le congrès de Vienne, en 1814, eut manié et remanié les grands et les petits États par des décisions arbitraires, et qu'il plut aux trois États prépondérants de publier un *Acte de sainte alliance*, comme si tout était consommé désormais en fait de droit public et de légitimité, l'Angleterre réserva, le cas échéant, son droit particulier de conduite, et refusa de se lier par une doctrine qui n'était d'ailleurs qu'une convention, et qui, bien que promulguée au nom de la SAINTE TRINITÉ, manquait de sanction entre trois États, dont l'un était catholique, l'autre protestant, le troisième séparé de l'Église.

« L'Angleterre était conséquente ; il eût été merveilleux que la Sainte-Alliance le fût dans la suite.

« La Sainte-Alliance était comme un retour mystique vers la politique beaucoup plus naïve d'un autre âge.

« Mais enfin, c'était l'invocation du nom de DIEU dans la politique des grands États d'Europe. N'était-ce donc pas comme une promesse de paix, de justice et d'amour ? Et le monde n'allait-il pas vivre en sécurité, sous la garde de potentats, « FRÈRES EN JÉSUS-CHRIST, » unis par des liens sacrés et indissolubles ?

« L'inconséquence donc a été dans les actes qui ont suivi de près ces déclarations. Tout est dit à cet égard. De vingt États relevés, renouvelés, remaniés au congrès de Vienne, qu'est-ce qui reste en Europe ? *Etiam periere ruinæ ;* tout a disparu. La *Sainte-Alliance* elle-même n'est dans le souvenir que comme une dérision. » — *Union* du 26 octobre 1874.

Outre la haine et l'astuce, il y a aussi l'abandon. Tout ce qui porte le caractère libéral, même avec un mélange d'idées catholiques, se sent instinctivement enclin à demander la séparation du spirituel et du temporel, dans le droit des gens comme ailleurs. On veut bien qu'il y ait dans le monde des influences de l'ordre spirituel ; on souhaite même que ces influences soient, sur les consciences, aussi grandes que possible ; mais on ne veut plus, pour la vie publique, d'autorité spirituelle. De là chez plusieurs un certain penchant à croire que la Papauté, même privée de l'indépendance que lui donne la souveraineté temporelle, pourra toujours accomplir sa mission; de là des concessions qui, chez des catholiques, ressemblent à des trahisons.

A mesure que se poursuit et s'achève la démolition radicale de l'ancien ordre chrétien, on voit la confusion augmenter et les ténèbres s'épaissir dans la politique européenne. Mais les abus croissants de la force, l'impuissance et le malaise où sont toutes ces nations qui ne croient plus qu'en elles-mêmes, commencent à ébranler bien des préjugés et à dissiper bien des illusions. On avait, de tous côtés, fondé de grandes espérances sur ce qu'on appelait l'arbitrage européen. L'idée d'établir entre les nations une sorte de souveraineté de la raison générale plaisait fort au libéralisme de notre siècle. On ne voulait pas voir que le droit supérieur de réglementation et de juridiction, que s'arrogeaient les grandes puissances, n'était au fond que l'exercice du droit du plus fort. On voulait croire que les plus forts étaient aussi les plus sages. C'est la théorie par laquelle se justifient tous les despotismes. On avait vu pourtant, en 1815, ce que

peut faire du droit et de la liberté des faibles cette sagesse des plus forts. Voilà que présentement les plus forts entre les forts prétendent régler tout seuls l'ordre du monde. C'en est donc fait des congrès européens, et, encore une fois, il n'y a plus d'autre justice que le bon plaisir des princes qui ont en plus grand nombre les meilleurs canons. Voilà où en est l'Europe, au moment où elle se fait honneur d'avoir détruit les derniers vestiges du pouvoir politique des Papes! voilà où nous a conduits la folie de 89!

Les hommes doués de clairvoyance sont frappés du désordre, de la contradiction et de l'impuissance dont la politique générale du dix-neuvième siècle donne le spectacle. Ceux mêmes qui fondent le plus d'espoir sur la raison et la sagesse de l'humanité libérale ne peuvent se dissimuler que, dans le présent, la situation est pleine de difficultés [1]. Tandis qu'ils s'épuisent en combinaisons

[1] J'appelle ici en témoignage un écrivain d'un esprit élevé et sincère, parfaitement instruit des faits, qui cherche avec passion le bien de la société et l'ordre stable du monde par les voies du pur libéralisme, et qui ne peut, malgré la confiance que sa doctrine lui inspire pour l'avenir, se dissimuler l'état précaire et dangereux du présent.

Au moment où l'on croit et où l'on dit que la puissance de la raison affranchie doit assurer partout la paix, on se trouve plus que jamais exposé à des guerres générales et impitoyables. M. de Laveleye constate cette situation : « Parmi les choses tristes de notre époque, je ne connais rien de plus affligeant et de plus fait pour confondre la raison que le contraste qui s'offre à nos yeux entre les progrès de la solidarité internationale et le réveil des idées belliqueuses. D'un côté, on voit les nations entretenir entre elles des relations si intimes, si cordiales, qu'on croit entrevoir déjà la fraternité évangélique régnant sur la terre définitivement pacifiée. D'autre part, au contraire, on voit ces mêmes hommes vouer leur temps et leurs richesses aux préparatifs de la guerre et épuiser leur génie d'invention à chercher des moyens

savantes, que ne cessent de contrarier les vices persistants et les faiblesses incurables de l'homme, d'autres, plus libres des préjugés du temps, étudiant les conditions de la vie des peuples dans les réalités de l'histoire, arrivent insensiblement à cette conclusion : que le pouvoir qui seul a pu, en donnant à l'humanité l'ordre moral, jeter les bases d'un ordre politique général, est seul aussi capable de tirer la société européenne de la condition humiliante et inquiétante où elle est présentement. Ce pouvoir, c'est la Papauté. Plus d'un, même parmi les chrétiens séparés, en sont venus à croire que c'est à cette autorité, aujourd'hui matériellement si réduite et si ar-

plus expéditifs et plus perfectionnés d'égorger leurs semblables... Naguère les sentiments pacifiques et les intérêts pacifiques avaient pris un tel empire, que, si l'on avait interrogé les nations européennes, aucune n'aurait répondu qu'elle voulait ou prévoyait la guerre. Et cependant nous avons vu deux grands pays, faits pour s'entendre et pour marcher, la main dans la main, à la conquête de la vérité et du progrès, jetés brusquement dans un duel à mort pour un prétexte si faible que l'on en a déjà perdu le souvenir. Aujourd'hui, hélas ! l'horizon de l'Europe est plus menaçant que jamais ; ce ne sont plus des points noirs qui y apparaissent, ce sont de sombres nuages couleur de sang qui le couvrent. » — *Des Causes actuelles de guerre en Europe et de l'Arbitrage*, p. 9 à 11.

Pour obvier à ces désordres et à ces périls, M. de Laveleye appelle de tous ses vœux la constitution d'une haute cour d'arbitrage international ; il croit que l'usage plus fréquent de l'arbitrage entre les États y conduit naturellement. M. de Laveleye pense que « la haute cour internationale peut et doit s'établir ; » il ne doute pas qu'elle ne s'établisse dans l'avenir. Mais, pour le moment, il reconnaît qu'il y a une première difficulté : c'est de fixer la loi d'après laquelle cette cour jugera. Sur ce point, M. de Laveleye s'exprime ainsi :

« Le droit des gens en est encore aux misères de l'impuissance, » a dit très-bien Rossi. — Rien n'est plus vrai. Chaque fois qu'on discute une question du droit des gens, soit dans un congrès, soit dans des notes diplomatiques, soit dans la presse, les partis adverses peu-

demment persécutée, qu'il faut demander l'ordre vrai et durable de la justice, que l'homme est impuissant à se donner par ses propres forces, alors même que sa puissance dans les choses temporelles est arrivée au comble.

Il y a de nos jours, dans le monde, une frappante contradiction entre les aversions dont le libéralisme poursuit l'Église catholique, et certaines aspirations à la paix et à la justice, dont l'école humanitaire prétend se faire honneur, mais qui sont en réalité catholiques, et qui ne trouveront leur réalisation que par l'Église. Malgré lui, le libéralisme subit les impulsions irrésistibles de la vérité catholique. L'Europe, dans ses mœurs, dans ses institutions, dans les principes généraux de son droit, est

vent invoquer des autorités et des précédents. En l'absence de principes arrêtés, la discussion peut s'éterniser : il n'y a point de raison pour que le débat finisse. » — *Ibid.*, p. 163.

Il y a une autre difficulté : « La cour arbitrale ne disposerait d'aucune force militaire pour faire mettre ses décisions à exécution, pas plus que les souverains, dont elle a quelquefois invoqué l'arbitrage, n'entendaient employer leurs armées pour faire respecter leurs jugements. Autrement les nations cesseraient d'être indépendantes ; on aurait consacré un droit universel d'intervention, et tout débat, même insignifiant, pourrait donner lieu à une guerre générale. On se trouverait en présence d'une Sainte-Alliance agrandie, ce qui serait une mince garantie ponr les progrès de la liberté.

« D'ailleurs aucun pays ne se soumettrait d'avance au jugement d'une haute cour dont les décisions pourraient compromettre sa prospérité et son existence même. Ç'a toujours été le côté utopique et réellement dangereux que les philosophes n'ont pas vu et qui a arrêté les hommes d'Etat.

« Le temps viendra où la fédération des peuples s'établira. Alors il y aura une haute cour, semblable à celle des États-Unis, dont les décisions seront rendues exécutoires par voie d'autorité. Mais l'heure n'en est pas encore venue.

« La vraie civilisation, le vrai sentiment chrétien, n'exercent pas encore un empire assez général, assez incontesté. » — *Ibid.*, p. 173.

l'œuvre de l'Église. Sans trop le savoir, elle se meut encore, au milieu de son apostasie, sous le souffle de l'esprit chrétien. Serait-il dans les vues de Dieu qu'un certain fond d'idées généreuses, que nourrit, entre beaucoup d'illusions, le libéralisme honnête, servît à faire rentrer dans la grande unité de la foi catholique des hommes que leurs préjugés en éloignent, et que leur bonne volonté devrait y ramener?

Les grands esprits de tous les temps se sont accordés à reconnaître combien était juste et utile aux peuples l'intervention des Papes dans la politique générale. Les protestants se rencontrent souvent sur ce point avec les catholiques; ils sont même quelquefois plus explicites dans leurs jugements. Leibnitz était d'avis « qu'on devrait établir à Rome même un haut tribunal pour juger les querelles des princes, et que ce tribunal devrait être présidé par le Pape. » Lord Robert Montagu, un protestant ramené à l'Église par l'étude du problème social, après avoir rapporté ces paroles, ajoute : « Tout protestant qu'il était, Leibnitz avait l'esprit assez haut pour voir ces choses, et il avait le courage de les dire[1]. » De nos jours,

[1] *Arbitration instead of war*, p. 132.

Le R. P. Ramière, dans son travail sur *la Restauration du droit des gens*, rapporte ces paroles, qu'un des hommes d'État les plus célèbres de l'Angleterre, le grand Pitt, adressait à un évêque français :

« Dans plus d'une occasion, j'ai vu les puissances continentales empêchées de venir à nous par les divergences d'opinion et de religion qui nous divisent. Il faudrait trouver un lien qui nous rendît l'unité. Le Pape seul peut être ce lien.... Tandis que les intérêts et les vues politiques nous poussent en sens opposé, Rome seule peut faire entendre une voix impartiale et libre de toute préoccupation étrangère. La droiture de ses intentions n'est pour personne l'objet d'un doute : qu'elle parle donc avec toute la liberté que lui impose le

un éminent jurisconsulte, à qui l'on n'imputera assurément aucune idée ultramontaine, est conduit par l'évidence des faits à dire : « Il nous paraît digne et convenable que le Chef commun de l'Église universelle pût, dans un intérêt de paix générale, être investi d'une certaine mission conciliatrice, dès que les parties en litige viendraient invoquer son arbitrage[1]. » En ceci il n'est pas question d'un droit qu'exercerait le Souverain Pontife, mais d'une simple attribution d'autorité de par la volonté des justiciables eux-mêmes ; ce qui s'accorde assez bien avec la souveraineté de la volonté générale et avec la doctrine du libre droit. Mais qu'importe? L'aveu n'en est pas moins précieux pour constater ce qui est aujourd'hui, en fait de politique générale, le *desideratum* de beaucoup d'hommes sérieux.

Le Pape, détrôné et captif, exerce encore sur les esprits une immense puissance. Même parmi ceux qui ne voient point en lui le représentant de Dieu sur la terre, beaucoup rendent justice à l'élévation de la doctrine qu'il proclame et à l'équité de ses jugements. C'est pour les catholiques une consolation et une espérance que cette influence de la parole pontificale sur les âmes droites et sur les consciences honnêtes; mais elle ne suffit pas à l'ordre et à la sécurité du monde. Ce n'est pas assez que le Pape ait de l'influence, il faut qu'on lui reconnaisse le droit et l'autorité.

sentiment de ses grands devoirs. » — Lettre de M. Pitt à François de Conzié, évêque d'Arras, citée par le journal anglais le *Tablet* en novembre 1870.

[1] M. Heffter, *le Droit international public de l'Europe*, § 41, n° IV.

Un petit nombre d'hommes, à qui leur ardent désir du bien public donne une intelligence plus haute de ces grandes questions, poursuivent, autant que le permet l'état des esprits à notre époque, une restauration sérieuse du pouvoir des Papes sur les nations. On les a vus, à Rome, durant la session du concile du Vatican, solliciter de cette auguste assemblée des décrets sur l'application des principes de justice en matière de droit des gens. Et ce qu'il y eut de plus remarquable, ce ne furent pas seulement des savants, des publicistes, des hommes d'État, qui demandèrent au concile de mettre, par l'intervention de l'Église, un terme à l'anarchie qui désole les nations; ce furent aussi des ouvriers, ces mêmes ouvriers anglais que l'assemblée de Versailles entendit, il y a peu d'années, énoncer, avec tant d'élévation et de gravité, les véritables causes du mal qui travaille nos sociétés et qui fait si cruellement souffrir la classe ouvrière. L'Église, par son Pontife et par ses évêques, répondit à cette généreuse initiative, et la requête de ces courageux chrétiens fut soumise aux délibérations du concile[1]. Tous

[1] Voici les appréciations du P. Ramière sur cet incident remarquable, et trop peu remarqué, des délibérations du concile du Vatican, dont le principal auteur fut un protestant anglais, homme de grande intelligence et de grand cœur, M. Urquardt.

« Comment l'Église, réduite à la pauvreté et à l'isolement, viendra-t-elle à bout d'une œuvre à laquelle, dans des temps bien plus prospères, elle s'est vue contrainte de renoncer? On répond que la faiblesse apparente de l'Église cache une immense puissance.

« L'irrésistible prépondérance de la force brutale, qui a détruit son pouvoir temporel, n'a fait que manifester avec plus d'éclat la nécessité de son pouvoir spirituel. Qu'elle use de cette force, et les pouvoirs même hérétiques et schismatiques seront contraints de respecter ses arrêts. Il ne nous appartient pas de dicter à l'Église son devoir ; mais

les catholiques dont le libéralisme n'a point rétréci l'esprit et refroidi l'âme ont accueilli avec joie cette affirmation si opportune de la puissance pontificale. Elle est comme l'aurore d'une reconstitution de la chrétienté, que nous ne devons jamais cesser d'espérer, parce que nous savons que rien n'est impossible à Dieu, et parce que l'histoire nous montre quelles merveilles inattendues il a déjà opérées dans le monde par son Église.

Hélas! il le faut bien dire, les convictions qui se sont si noblement révélées en cette circonstance solennelle sont rares aujourd'hui; elles sont rares parmi les classes

rien ne peut nous empêcher de faire connaître les vœux qui lui ont été exprimés par les hommes les plus zélés pour le succès de sa divine mission.

« Le premier de ces vœux, et le plus important par la haute dignité des personnages dont il émane, est celui qui a pris au concile la forme d'un *postulatum* solennel, signé d'abord par le patriarche et tous les évêques arméniens, et adopté ensuite par les membres les plus considérables du concile.

« Signé par tous les évêques qui faisaient partie des commissions conciliaires et par un grand nombre d'autres prélats, le *postulatum* n'avait été positivement repoussé que par deux des plus ardents antagonistes de l'infaillibilité pontificale, l'un Croate et l'autre Français. La commission des *postulata* l'admit à l'unanimité et le soumit au Pape, qui ordonna de le communiquer au concile.

« Ce *postulatum* avait pour objet d'obtenir que la sainte assemblée promulguât solennellement les grands principes du droit des gens, et rappelât les conditions indispensables pour ôter à l'effusion du sang humain le caractère d'un criminel homicide.

« Tout porte à croire que, si les travaux du concile n'eussent point été violemment interrompus, il aurait donné suite à cette demande et promulgué, avec les lois qui doivent régler les rapports des peuples, les obligations qui en découlent pour les individus. Ce qui n'a pu être fait alors redeviendra possible lorsque la sainte assemblée reprendra son œuvre, plus nécessaire par suite des malheureux événements qui l'ont entravée. » — *La Restauration du droit des gens*, p. 38.

populaires aussi bien que parmi les classes lettrées. Pour rendre aux unes et aux autres les droites notions du bon sens chrétien, et le courage de les mettre en pratique, peut-être faudra-il des épreuves plus rigoureuses et des leçons plus significatives encore que celles des dernières années. Quel sort les justes décrets de la Providence nous réservent-ils? Nul ne le peut dire, mais tous doivent se souvenir qu'en Dieu la bonté domine tout, et que, lors même qu'il répand sur le monde ses plus terribles châtiments, c'est encore l'amour du père qui travaille à ramener à lui, par les miséricordieuses sévérités de la peine, ceux qui s'obstinent à le fuir.

Notre avenir est plein d'obscurités. Mais, au milieu de toutes les incertitudes et de toutes les angoisses, il devient de plus en plus évident, pour tous ceux que les préjugés du naturalisme n'ont point aveuglés, que les peuples modernes ne retrouveront l'ordre, le calme, la confiance nécessaires à leur prospérité, que le jour où ils reconnaîtront, d'un assentiment général et public, les droits souverains de Dieu sur toute vie humaine. Il faut que le règne social de l'Homme-Dieu soit restauré, sinon le monde périra. Jésus-Christ n'est pas seulement le maître, le chef et le roi de chacun de nous, il est aussi le maître, le chef et le roi de toute nation; et non-seulement de toute nation, mais de toutes les nations, et de cette grande société qui couvre la terre et dont les peuples sont les membres.

Tous les âges ont eu le pressentiment d'une grande unité qui embrasserait toute la race humaine. Le monde païen la demandait à la force; le monde chrétien la demande aux principes qui établissent la communauté

entre les esprits. Notre siècle, plus qu'aucun autre, en a l'idée et le désir ; et jamais pourtant les hommes n'ont plus travaillé, par leur orgueil et leur incrédulité, à la rendre impossible. Ils ne pourront y être conduits que par la justice et la charité du Christ, dont l'Église catholique leur garde et leur ouvre les trésors.

FIN.

TABLE DES MATIÈRES

LIVRE IV

DES INSTITUTIONS POLITIQUES.

LIVRE V

DE LA SOCIÉTÉ QUE LES NATIONS FORMENT ENTRE ELLES.

FIN DE LA TABLE DES MATIÈRES DU SECOND VOLUME.

17528. — Typographie Lahure, rue de Fleurus, 9, à Paris.


SIGILLVM ACADEMIAE HARVARDIANAE IN NOV · ANG ·
VE
RI
TAS